民國叢書

第三編

·37·



民國叢書

第三編

·37·

文化·教育·體育類

國故學討論集 上

許嘯天編輯

上海書店

國故學討論集

上

許嘯天編輯

國故學討論集新序

許嘯天

提起「國故學」三個字，便可以從這三個字裏看出我中華大國民浪漫不羈的特性來。這一種國民性，適足以表示他粗陋，怠惰，缺乏科學精神，絕少進取觀念的劣等氣質！前年我聽印度詩人泰戈爾說：他幼年時候住在恆河岸畔，偶然看到一面繡旂，又看到繡旂下面的流蘇，隨風飄蕩着；便想起這流蘇是絲做成的，絲是中國的特產品，看到流蘇的飄蕩，很可以看得出中國人浪漫的特性。因此他未到中國以前，便早已企慕中國人的浪漫生活；這浪漫生活，便是詩的生活。唉，泰戈爾先生，你錯了！這浪漫性，並不是什麼好名詞，並沒有使人可以企慕的意味；祇可以叫人嘲罵，叫人鄙棄的劣等人種的賤性！你看人生在天地間，供求相需，誰許你浪漫？況生在如今生存競爭最劇烈的

時代，一天不工作便一天得不到衣食住，又誰許你浪漫？更生在如今科學精神極發達的時候，一天不發明，便一天得不到進步；你若不進步，便祇好坐待着別人拿物質的勢力來亡你的國，滅你的種，到那時候，且問你浪漫不浪漫了？在先生生長在富厚之家，又得天獨厚，滿腦筋充實了詩意；吃飽了飯，無事可做，便在恆河岸畔看看流蘇，興之所至，便吟幾句詩，供天下人的玩賞，又有爵爺的頭銜，掛起幌子，環游列國，到處受人熱烈的歡迎，坐着頭等火車，吃着精美大菜，這樣子的浪漫生活，我也願過。但回頭看看貴國恆河岸畔的窮民，敝國江北路上的乞丐；他們終日蓬首垢面，胼手胝足，淌乾了汗淚，喊破了喉嚨，還得不到先生吃剩的麵包皮，和穿破的綢衣角。到了這一步田地，我想他便是要浪漫也無從浪起了；要吟幾句詩，也毫無興趣了；要看看風吹流蘇，也央沒有這閒情別致了。再深刻的說一句，世界上之所以有窮民乞丐，也全是

那班貴族式的詩人浪漫派的惰民，飽食永日，無所事事，消滅了天地的生產力；却叫他們窮民乞丐替你們加倍的工作，又加倍的替你們挨窮受餓害他的。印度之所以弄成亡國，中國之所以弄成不死不活的局面，也未始非這一點浪漫根性在那裏作怪。

我的話說得過火了，談起國故學，便無意中得罪了這位詩聖「國故學」三個字，是一個極不澈底極無界線極浪漫極渾亂的假定名詞；中國的有國故學，便足以證明中國人絕無學問，又足以證明中國人雖有學問而不能用。這樣的惰性，這樣的劣性，還不快快革除，却又去恭維他，說他是東方文化，又說他是大國的風度。我實在是羞死了，氣死了！所以在不知不覺中說了幾句過激的話。按到實在，這「國故學」三個字，還算是近來比較的頭腦清晰的人所發明的；有的稱「國學」，有的稱「舊學」，有的稱「國粹學」。在從前老

前輩嘴裏常常標榜的什麼「經史之學，」「文獻之學，」「漢學，」「宋學；」那班窮秀才，也要自附風雅，把那爛調的時文詩賦，也硬派在「國粹學」的門下。種種名目，搜羅起來便成了今日所謂的「國故學。」但是我試問國學是什麼東西？國故學是什麼東西？柳詒徵在演講漢學與宋學之先，加以一段聲明道：「今日講題，爲漢學與宋學；實則漢學宋學兩名詞，皆不成爲學術之名。類如有人號稱英學或德學，人必笑之。若曰吾所研究者，爲英國之文學，或德國之哲學，（此亦有語病）方成一個名詞。」此猶我序王船山集中有一段說道：

> 說也可憐！我們做中國人的，莫說受不到中國的學問，倘然有人問我們「你們中國有些什麼學問？」我簡直的囘答不出來。我若囘答說「我們中國有六藝之學，有經史之學，還有那諸子百家之學」這是滑稽的答語，也是一句笑話。試問「所謂經史之學，諸子百家之學，是一個什麼

學問?」我依舊是回答不出來。所以老實說一句，我們中國，莫說沒有一種有統系的學問，可憐連那學問的名詞也還不能成立！如今外面鬧的什麼國故學，國學，國粹學，這種不合邏輯的名詞，還是等於沒有名詞。試問國故是什麼？國故學又是什麼？況且立國在世界上，誰沒有一個國故？誰沒有一個歷史？便是誰沒有一個所謂國故學？誰沒有一個所謂經史之學？這國故經史，是不是算一種學問？好似我姓許的能夠背三代祖宗的名號履歷，是不是算一種本領？是否算一種學問，是一個問題；這一種學問是否人類所需要，這又是一個問題。在我的見解，所謂學問者，須具有兩種條件：一種，是有統系有理知的方法；一種，是拿這個方法可以實現在人生，或是解決人生的困難，或是增加人生的幸福。沒有方法的，固然算不得是一種學術；這方法不能解決人生一部分問題的，也算不得

是有用的學術。你看科學界上的天文地理數理化力等學問，上至哲學文學，誰不是各有他獨立的名詞？誰不是各具有學術條件上兩種的效用？從沒像中國這樣籠統而無方法的國故學，可以在學術界上獨立一科的。倘然國故可以成功一種學術，那全地球上的各國，每一國都有他自己的國故；為什麼却不聽得有英國故學，法國故學，德國故學的名稱傳說呢？所以國故實在算不得是一種學問。我們中國的有國故學三字發見，正是宣告我們中國學術界程度的淺薄，智識的破產，而是一個毫無學問的國家。

翻過來說，中國的國故學，何嘗不是學問？中國的國故學，不但是中國的眞學問，而且是全世界的眞學問。那六經子史，我們一向認為是哲學文學的府庫的，裏面何嘗沒有科學？裏面不但有科學，而且有最深最高最

豐富的科學不但是科學，那政治學社會學法學軍事學，以中國先進國家的資格研究得格外周到，發明得格外在先。所以我說的國故學不是學問，是說國故學不能成功一種學問的名詞；那國故裏面自有他的眞學問在。倘然後代的學者肯用一番苦功，加以整理，把一個囫圇的國故學，什麼政治學政治史，社會學社會史，文學文學史，哲學哲學史，以及一切工業農業數理格物，一樣一樣的整理出來，再一樣一樣的歸倂在全世界的學術界裏，把這虛無縹渺學術界上大恥辱的國故學名詞取銷；這樣一做，不但中國的學術界上平添了無限的光榮，而且在全世界的學術上一定可以乎添無上的助力。因爲中國的文化，開闢在三千年以前，那六經全是中國文化的紀錄；再加周秦時期思想的發展，種種發明，種種經歷，都可以充得世界的導師，而與以無上的教訓。雖然，這件工作，

談何容易？祇因經史是最古文化的記錄，在他記錄的時候，因求一時代的適合，總有一大部分是蕪雜的；諸子百家是一時代環境造成的人生哲學，總有一大部分是簡陋不完的。這個現象，不但是中國，凡是初期的記錄，和初期的發明，都有這一點困難。希臘的文明，決不是如今的西洋文明；柏拉圖的思想，決不便是如今德謨克拉西的思想。這其間幾經整理，幾經改造，纔能得如今物質上精神上的兩大成功；我們中國的學者祇因不肯整理，不肯改造，所以直到如今，六經依舊是六經，諸子百家依舊是諸子百家。那國故，是各種物質的原料；科學，是從國故原料裏提出成分來製成的器皿。如今我們中國的學術界，白丟着這許多豐富而又寶貴的原料，空感受器物缺乏的痛苦，這全是一班中國學者的罪。做中國學問，本來不是一件容易的事；祇因不曾經過整理，不但使後代學者

找不出一個頭緒來，便是找到了頭緒，好似走進了一座淩亂蕪雜的棧房裏面，都是零碎的不適用的多。好不容易用披沙淘金的工夫整理出一點切於實用的學問來；學者僅僅拿他看作一種陶情適性的玩物，既沒有公開的著作，也沒有澈底的研究。前者摸過這一條黑衖，卻不肯把黑衖裏的走法告訴人，一任那後者再去費一番摸黑衖的工夫，因此中國的學術界常在這條循環線上來來往往的走，便永遠沒有進步，永遠沒有成功。我們倘然甘心永居於無學術國的地位，那便不用說了；倘然中國的學者，不甘自棄，還希望把中國的學術扶持出來，和世界的學術見面，非但見面，還要和世界的學術合併，使中國老前輩留下豐富而偉大的學術，使世界學術界得到一種偉大的幫助，那非努力於整理六經諸子的工作不可。這整理的目標有兩個：一，是要精當而有統系；一，是要適於人生實用。

因此，要把中國的國故學扶持出來，用精細勇往的工夫，整理分晰，成了各項專門的科學，以與世界的各科學相見相併而使全世界得到他的實效，這決決不是那種浪漫的態度可以成功的；要拿國故學整理分晰成了各科學以後，再勇猛精進，從舊的國故學裏面研究發明出新的科學來，靠他改造世界現有的科學，這也決決不是那種浪漫的態度可以成功的。所以，我劈頭一句，便是反對中國人這浪漫的態度，緊接着便是反對這國故學浪漫的名詞。

這樣巨大的工作，也不是容易做的；這樣巨大的恥辱，也不是容易恢復的。第一步，先要認淸國故學裏有些什麽門類，又有些什麽人。這一部國故學討論集，還算不得在學術上的討論，祇可以算是在門類上的討論；得了門徑，纔可以進而討論學術。願你們有志的人，努力做這第一步的工作！

十六，一，七，在上海。

國故學討論集目錄

許嘯天輯

第一集　通論

第二集　學的討論

第三集 書的討論

第四集　人的討論

國故學討論集

許嘯天輯

第一集　通論

治國學的兩條大路

梁啓超

（十二年一月九日爲東大國學研究講演）

梁先生在寧講學數月，每次講稿均先期手自編定。次因離寧在卽，應接少暇，故本講稿僅成其上篇。下篇則由競芳筆記，謹附識。

諸君！我對於貴會本來預定講演的題目是「古書之眞僞及其年代」中間因爲有病，不能履行原約。現在我快要離開南京了。那個題目不是一回可以講完，而且範圍亦太窄。現在改講本題，或者較爲提綱挈領於諸君有益罷。

我以爲研究國學有兩條應走的大路：

一、文獻的學問　應該用客觀的科學方法去研究。

二、德性的學問　應該用內省的和躬行的方法去研究。

第一條路，便是近人所講的「整理國故」這部分事業。這部分事業最浩博最繁難而且最有趣的，便是歷史。我們是有五千年文化的民族；我們一家裏弟兄姊妹們，便占了全人類四分之一；我們的祖宗世世代代在「宇宙進化線」上頭不斷的做他們的工作；我們替全人類積下一大份遺產從五千年前的老祖宗手裏一直傳到今日沒有失掉。我們許多文化產品，都用我們極優美的文字記錄下來。雖然記錄方法不很整齊，雖然所記錄的隨時散失了不少；但即以現存的正史，別史，雜史，編年，紀事本末，法典，政書，方志，譜牒，以至各種筆記，金石刻文，等類而論，十層大樓的圖書館也容不下。拿歷史家眼

光看來一字一句都藏有極可寶貴的史料。又不獨史部書而已，一切古書，有許多人見為無用者，拿他當歷史讀，都立刻變成有用。章實齋說：『六經皆史，』這句話我原不敢贊成；但說歷史家的立脚點看，說『六經皆史料』那便通了。既如此說，則何只六經皆史？也可以說諸子皆史，詩文集皆史，小說皆史。因為裏頭一字一句都藏有極可寶貴的史料，和史部書同一價值。我們家裏頭這些史料，眞算得世界第一個豐富鑛穴。從前僅用土法開採，採不出什麽來；現在我們懂得西法了，從外國運來許多開礦機器了。這種機器是什麽？是科學方法。我們只要把這種方法運用得精密巧妙而且耐煩，自然會將這學術界無盡藏的富源開發出來，不獨對得起先人，而且可以替世界人類恢復許多公共產業。

這種方法之應用，我在我去年所著的歷史研究法和前兩個月在本校

所講的歷史統計學裏頭，已經說過大概。雖然還有許多不盡之處，但我敢說這條路是不錯的。諸君倘肯循著路深究下去，自然也會發出許多支路，不必我細說了。但我們要知道這個鑛太大了，非分段開採不能成功，非一直開到深處不能得着寶貝。我們一個人一生的精力能殼徹底開通三幾處鑛苗，便算了不得的大事業。因此我們感覺着有發起一個『合作運動』之必要，合起一羣人在一個共同目的共同計畫之下，各人從其性之所好以及平時的學問根柢各人分擔三兩門做「窄而深」的研究，拚着一二十年工夫下去，這個鑛或者可以開得有點眉目了。

此外和史學範圍相出入或者性質相類似的文獻學還有許多，都是要用科學方法研究去。例如：

（1）文字學　我們的單音文字，每一個字都含有許多學問意味在裏

頭。若能用新眼光去研究，做成一部『新說文解字』，可以當作一部民族思想變遷史或社會心理進化史讀。

（2）社會狀態學　我國幅員廣漠，種族複雜。數千年前之初民的社會組織，與現代號稱最進步的組織，同時並存。試到各省區的窮鄉僻壤，更進一步入到苗子番子居住的地方，再拿二十四史裏頭蠻夷傳所記的風俗來參證，我們可以看見現代社會學者許多想像的事項，或者證實，或者要加修正。總而言之，幾千年間一部豎的進化史，在一塊橫的地平上可以同時看出，除了我們中國以外恐怕沒有第二個國了。我們若從這方面精密研究，眞是最有趣味的事。

（3）古典考釋學　我們因爲文化太古，書籍太多，所以眞僞雜陳，很費別擇；或者文義艱深，難以索解。我們治國學的人，爲節省後人精力，而且

令學問容易普及起見，應該負一種責任，將所有重要古典，都重新審定一番，解釋一番。這種工作，前淸一代的學者已經做得不少。我們一面憑藉他們的基礎，容易進行；一面我們因國外學問的觸發，可以有許多補他們所不及。所以從這方面研究，又是極有趣味的事。

（4）藝術鑑評學　我們有極優美的文學美術作品。我們應該認識他的價值，而且將賞鑑的方法傳授給多數人，令國民成爲「美化」這種工作，又要另外一幫人去做。我們裏頭有性情近於這一路的，便應該以此自任。

以上幾件，都是舉其最重要的。其實文獻學所包含的範圍還有許多，就是上所講的幾件，剖析下去，每件都有無數的細目。我們做這類文獻學問，要懸着三個標準以求到達：

第一求眞　凡研究一種客觀的事實，須先要知道他「的確是如此」一纔能判斷他「爲什麽如此」一文獻部分的學問，多屬過去陳蹟，以僞傳僞失其眞相者甚多。我們總要用很謹嚴的態度，子細別擇，把許多僞書和僞事剔去，把前人的誤解修正，纔可以看出眞面目來，這種工作，前淸「乾嘉諸老」也曾努力做過一番；有名的淸學正統派之考證學便是。但依我看來，還早得很哩。他們的工作，算是經學方面做得最多，史學子學方面便差得遠，佛學方面都完全沒有動手呢。況且我們現在作這種工作，眼光又和先輩不同，所憑藉的資料也比先輩們爲多。我們應該開出一派「新考證學」一這片大殖民地，很彀我們受用咧。

第二求博　我們要明白一件事物的眞相，不能靠單文孤證便下武斷。所以要將同類或有關係的事情網羅起來貫串比較，愈多愈妙。比方做

生物學的人，採集各種標準，愈多愈妙。我們可以用統計的精神作大量觀察。我們可以先立出若干種「假定」，然後不斷的蒐羅資料，來測驗這「假定」是否正確。若能善用這些法門，眞如韓昌黎說的『牛溲馬勃，敗鼓之皮，兼收並蓄，待用無遺』。許多前人認爲無用的資料，我們都可以把他廢物利用了。但求博也有兩個條件。荀子說：『好一則博』；又說：『以淺持博』。我們要做博的工夫，只能擇一兩件專門之業爲自己性情最近者做去，從極狹的範圍內生出極博來。否則件件要博，便連一件也博不成。這便是好一則博的道理。又滿屋散錢，穿不起來，雖多也是無用。資料越發豐富，則駕馭資料越發繁難，總須先求得個『一以貫之』的線索，纔不至『博而寡要』。這便是以淺恃博的道理。

第三求通　好一固然是求學的主要法門。但容易發生一種毛病，遺毛

病我替他起個名叫做「顯微鏡生活。」鏡裏頭的事物看得纖悉周備，鏡以外卻完全不見。這樣子做學問，也常常會判斷錯誤。所以我們雖然專門一種學問，却切不要忘卻別門學問和這門學問的關係；在本門中，也常要注意各方面相互之關係。這些關係。有許多在表面上看不出來的，我們要用銳利眼光去求得他。能常常注意關係，纔可以成通學。

以上關於文獻學，算是講完兩條路已言其一。此外則爲德性學。此學應用內省及躬行的方法來研究，與文獻學之應以客觀的科學方法研究者絕不同。這可說是國學裏頭最重要的一部分，人人應當領會的。必走通了這一條路，乃能走上那一條路。

近來國人對於智識方面，很是注意，整理國故的名詞，我們也聽得純熟，誠然整理國故，我們是認爲急務；不過若是謂除整理國故外，遂別無學問，那

却不然。我們的祖宗遺予我們的文獻寶藏，誠然足以傲世界各國而無愧色，但是我們最特出之點，仍不在此。其學爲何？卽人生哲學是。

歐洲哲學上的波瀾，就哲學史家的眼光看來，不過是主智主義與反主智主義兩派之互相起伏。主智者主智；反主智者卽主情，主意。本來人生方面，也只有智情意三者。不過歐人對主智，特別注重；而於主情主意，亦未能十分貼近人生。蓋歐人講學，始終未以人生爲出發點。至於中國先哲則不然。無論何時代何宗派之著述，夙皆歸納於人生這一途，而於西方哲人精神萃集處之宇宙原理，物質公例等等，到都不視爲首要。故荀子儒效篇曰：『道仁之隆也。……非天之道，非地之道，人之道，人之所以道也。』儒家既純以人生爲出發點，所以以『人之所以爲道』爲第一位，而於天之道等等，悉以置諸第二位。而歐西則自希臘以來，卽研究他們所謂的形而上學。一天到晚，只在那裏高談宇宙

原理，憑空冥索，終少歸宿到人生這一點。蘇格拉底號稱西方孔子，很想從人生這一方面做工夫，但所得也十分幼稚。他的弟子柏拉圖，更不曉得循着這條路去發揮，至全棄其師傳，而復研究其所謂天之道。亞里斯多德出，於是又反趨於科學。後人有謂道源於亞里斯多德的話，其實他也不過僅於科學方面，有所創發，離人生畢竟還遠得很。迨後斯端一派，大概可與中國的墨子相當；對於儒家，仍是望塵莫及。一到中世紀，歐洲全部，統成了宗教化。殘酷的羅馬與日耳曼人，悉受了宗教的感化，而漸進於迷信。宗教方面本來主情意的居多；但是純以客觀的上帝來解決人生，終竟離題尚遠。後來再一個大反動，便是「文藝復興」，遂一變主情主意之宗教，而代以理智。近代康德之講範疇，範圍更過於嚴謹，好像我們的臨「九宮格」一般。所以他們這些，都可說是沒有走到人生的大道上去。直到詹姆士，柏格森，倭鏗等出，才感覺到非改走

別的路不可，很努力的從體驗人生上做去，也算是把從前機械的唯物的人生觀，撥開幾重雲霧。但是眞果拿來與我們儒家相比，我可以說仍然幼稚。

總而言之，西方人講他的形而上學，我們承認有他獨到之處。換一方面，講客觀的科學，也非我們所能及。不過最奇怪的，是他們講人生也用這種方法，結果眞弄到個莫明其妙。譬如用形而上學的方法講人，絕不想到是從人生的本體來自證，却高談玄妙，把冥冥莫測的上帝來對喩。再如用科學的方法講，尤爲妙極。試問人生是什麼，是否可以某部當幾何之一角，三角之一邊？是否可以用化學的公式來化分化合，或是用幾種原質來造成？再如達爾文之用生物進化說來講人生，徵考詳博，科學亦莫能搖動，總算是壁壘堅固；但是果眞要問他人之所以異於禽獸者安在？人既自猿進化而來，爲什麼人自人而猿終爲猿？恐怕他也不能給我們以很有理由的解答。總之，西人所用的

幾種方法，僅能夠用之以研究人生以外的各種問題；人，決不是這樣機械易懂的。歐洲人都始終未澈悟到這一點，只盲目的往前做，結果造成了今日的煩悶，彷徨莫知所措。蓋中世紀時，人心還能依賴着宗教過活；及乎今日，科學昌明，賴以醉痲人生的宗教，完全失去了根據。人類本從下等動物蛻化而來；那裏有什麼上帝創造？宇宙一切現象，不過是物質和他的運動，還有什麼靈魂？來世的天堂，既不可憑；眼前的利害，復日相肉迫。懷疑失望，都由之而起，眞正是他們所謂的世紀末了。

以上我等看西洋人何等可憐！肉搏於這種機械唯物的枯燥生活當中，眞可說是始終未聞大道！我們不應當導他們於我們祖宗這一條路上去嗎？以下便略講我們祖宗的精神所在。我們看看是否可以終身受用不盡；並可以救他們西人物質生活之疲敝？

我們先儒始終看得知行是一貫的，從無看到是分離的。後人多設知行合一之說，爲王陽明所首倡，其實陽明也不過是就孔子已有的發揮。孔子一生爲人，處處是知行一貫。從他的言論上也可以看得出來。他說『學而不厭，』又說『爲而不厭，』可知「學」即是「爲，」「爲」即是「學。」蓋以知識之擴大，在人努力的自爲，從不像西人之從知識方面而求知識。所以王陽明曰：『知而不行，是謂不知』所以說這類學問。必須自證，必須躬行，這却是西人始終未看得的一點。

又儒家看得宇宙人生是不可分的。宇宙絕不是另外一件東西，乃是人生的活動。故宇宙的進化，全基於人類努力的創造。所以易經曰：『天行健，君子以自强不息。』又看得宇宙永無圓滿之時，故易卦六十四，始「乾」而以「未濟」終。蓋宇宙「既濟，」則乾坤已息，還復有何人類？吾人在此未圓滿的

宇宙中，只有努力的向前創造。這一點，柏格森所見的也很與儒家相近。他說宇宙一切現象，乃是意識流轉所構成，方生已滅，方滅已生，生滅相銜，方成進化；這些生滅，都是人類自由意識發動的結果。所以人類日日創造，日日進化。這意識流轉，就喚作精神生活，是要從內省直覺得來的。他們既知道變化流轉，就是宇宙眞相，又知道變化流轉之權，操之在我，所以孔子曰：「人能弘道；非道弘人。」儒家既看淸了以上各點，所以他的人生觀，十分美渥，生趣盎然。人生在此不盡的宇宙當中，不過是蜉蝣朝露一般，向前做得一點，是一點，既不望其成功，苦樂遂不繫於目的物，完全在我，眞所謂「無入而不自得。」有了這種精神生活，再來研究任何學問，還有什麼不成？那麼，或有人說，宇宙既是沒有圓滿的時期，我們何不靜止不作，好嗎？其實不然。人既爲動物，便有動作的本能，穿衣吃飯，也是要動的。既是人生非動不可，我們就何妨就我們所

喜歡做的，所認爲當做的做下去？我們最後的光明，固然是遠在幾千萬年幾萬萬年之後，但是我們的責任，不是叫一蹴而幾的達到目的地；是叫我們的目的地，日近一日。我們的祖宗，堯，舜，禹，湯，孔，孟，……在你們的進行中，長的或跑了一尺，短的不過跑了數寸，積累而成，才有今日。我們現在無論是一寸半分，只要往前跑，才是。爲現在及將來的人類受用，這都是不可逃的責任。孔子曰：「士不可以不弘毅；任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」所以我們雖然曉得道遠之不可致，還是要努力的到死而後已。故孔子是「知其不可而爲之者。」正爲其知其不可而爲，所以生活上纔含着春意。若是不然，先計較他可爲不可爲，那麽情志便繫於外物，憂樂便關乎得失；或竟因爲計較利害的原故，使許多應做的事，反而不做。這樣，還那裏領略到生活的樂趣呢？

再其次，儒家不承認人是單獨可以存在的。故「仁」的社會，爲儒家理想的大同社會。仁字從二人；鄭玄曰：『仁相人偶也』（禮記注）非人與人相偶，則「人」的概念不能成立。故孤行執異，絕非儒家所許。蓋人格專靠各個自己，是不能完成。假如世界沒有別人，我的人格，從何表現？譬如全社會都是罪惡，我的人格受了傳染和壓迫，如何能健全：由此可知人格是個共同的，不是孤另的。想自己的人格向上，唯一的方法，是要社會的人格向上。然而社會的人格，本是各個自己化合而成。想社會的人格向上，唯一的方法，又是要自己的人格向上。明白這個意力和環境提攜，便成進化的道理。所以孔子教人『己欲立而立人，己欲達而達人。』所謂立人達人，非立達別人之謂，乃立達人類之謂。彼我合組成人類，故立達彼，卽是立達人類。立達人類，卽是立達自己。更用『取譬』的方法，來體驗這個達字，才算是『仁之方。』其他論語一書，講仁

字的，屢見不一見。儒家何爲把仁字看得這麼重要呢？卽上面所講的，儒家學問，專以研究『道之所以道』爲本。明乎仁，人之所以道自見。──孟子曰：『仁也者，人也；合而言之，道也』。蓋仁之概念，與人之概念相函，人者通彼我而始得名。彼我通，乃得謂之仁。知乎人與人相通，所以我的好惡，卽是人的好惡。我的精神中，同時也含有人的精神。不徒見現世的人爲然，卽是孔孟──遠在二千年前，他的精神，亦浸潤在國民腦中不少。可見彼我相通，雖歷百世不變。儒家從這一方面看得至深且切，而又能躬行實踐，『無終食之間違仁』，這種精神，影響於國民性者至大。卽此一分家業，我可以說眞是全世界唯一無二的至寶。這絕不是用科學的方法可以研究得來的，要用內省的工夫，實行體驗。體驗而後，再爲躬行實踐，養成了這副美妙的仁的人生觀，生趣盎然的向前進。無論研究什麼學問，管許是興致勃勃。──孔子曰：『仁者不憂』，就是這個道理。不

幸漢以後這種精神便無人繼續的弘發，人生觀也漸趨於機械，八股制興，孔子的眞面目日失。後人日稱「尋孔顏樂處」，究竟孔顏樂處在那裏？還是莫名其妙。我們既然誦法孔子，應該好好保存這分家私，——美妙的人生觀——才不愧是聖人之徒啊？

此外我們國學的第二源泉，就是佛教。佛，本傳於印度；但是盛於中國。現在大乘各派，五印全絕。正法一派，全在中國，歐洲人研究佛學的甚多，梵文所有的經典，差不多都繙出來。但向梵文裏頭求大乘，能得多少？我們自創的宗派，更不必論了。像我們的禪宗，眞可算得應用的佛教，世間的佛教的確是印度以外纔能發生，的確是表現中國人的特質，叫出世法與入世法並行不悖。他所講的宇宙精微的，確還在儒家之上。說宇宙流動不居，永無圓滿，可說是與儒家相同。曰：「一衆生不成佛，我誓不成佛」，即孔子立人達人之意。蓋宇

宙最後目的，乃是求得一大人格實現之圓滿相，絕非求個少數個人超跋的意思。儒佛所略不同的，就是一偏於現世的居多；一偏於出世的居多。至於他的共同目的，都是願世人精神方面，完全自由。現在自由二字，誤解者不知多少。其實人類外界的束縛，他力的壓迫，終有方法解除；最怕的是「心爲形役，」自己做自己的奴隸。儒佛都用許多的話來教人，想叫把精神方面的自縛，解放淨盡，頂天立地，成一個眞正自由的人。這點，佛家引發得更爲深透，眞可以說佛教是全世界文化的最高產品。這話，東西人士，都不能否認。此後全世界受用於此的正多，我們先人既辛苦的爲我們創下這分產業，我們自當好好的承受。因爲這是人生唯一安身立命之具，再來就性之所近的，去研究一種學問，那麼纔算盡了人生的責任。

諸君聽了我這夜的演講，自然明白我們中國文化，比世界各國並無遜

色。那一般沉醉西風，說中國一無所有的人，自屬淺薄可笑。論語曰：『人雖欲自絕，其何傷於日月乎？多見其不知量也！』這邊的諸同學，從不對於國學輕下批評，這是很好的現象。自然，我也聞聽有許多人諷刺南京學生守舊，但是只要舊的是好，守舊又何足詬病？所以我很願此次的講演，更能夠多多增進諸君以研究國學的興味！

再談談整理國故 在東南大學國學研究會

胡適之

兩年前來甯的時候，曾在貴校講演「研究國學方法。」那時有許多朋友都說：『是偏於破壞方面，提倡壞古；於建設方面，多未談及。』故今天仍繼續從前的談談，故講題爲「再談談整理國故。」行篋無書，只得將整理國故的方法，和在北京諸同志對於整理國故的意見，略爲談談：個人現在的研究所得，比前年那時的意見，稍爲不同；故很高興乘此機會談談東大與北大，雖

同爲國立的；而在世界學術上，尚無何等位置。要想能夠有一種學術能與世界上學術上比較一下，惟有國學。所以現在一般朋友，在北京提倡一個國學研究所，用新的方法，事半功倍的去收實效，而在大學內，尤其是應當提倡的。「國故」這兩字是章太炎先生提出，比從前用的「國粹」好多了；其意義，即中國過去的歷史，文化史，包括一切。從前有人謂「國學」不能分出界限來，不過是中國學的省稱；如中國語，省稱爲「國語」。是國學所以要整理的原因，近年來說的很多，可勿用再談。中國傳下數千年來的文化，無系統無條理之可言；故吾人當從無系統的無條理的不明瞭中，亂七八糟中，找出系統，找出條理。至於方法一層，在個人以爲有四種：

(一)讀本式。

(二)索引式。

以讀。

（三）結帳式。

（四）專史式。

先從第一種說起：就是要將中國舊書整理過一番，使變成一般人都可可以讀。

現在中國人很少讀舊書的，難道是科學發達物質進步？然在外國，人人可以讀莎士比亞米爾頓的著作；莎氏原本很不易懂，刻本與刻本不同，在外國經過一番整理，加上很詳的序文，註解，校勘，便容易懂了。如詩經上「關關雎鳩，在河之洲」一章，是什麼意思？還是恭維文王康王？沒有人去整理，我們不必怪青年們不讀舊書。

所以我們把讀本式的整理，作爲最低限度的整理，其條件有五：

（甲）加上校勘。用頂好的本子，詳細校勘。古來往往因句字上彼此聚

訟紛紛，如用好本子去一校，自然謬誤立見，弗用紛爭。如論語「君子恥其言而過其行也。」講得好的，朱子謂「恥者不敢過，過者留有餘地。」仍講得不通。若用皇本則「而」字本爲「之」字，則一見明白，何用紛爭？

(乙)訓詁。訓詁必不可少，須用在必不得已的時候；如於不宜處加上解釋，反覺麻煩。如子曰「學而時習之，不亦悅乎？」朱註數百字，皆是他一個人的口氣裝在孔子裏去的；而十三經注疏，還要加多——解學而第一學而是第一章的起首兩字第次第也——殊覺無味！爲學者省腦力起見，這種是無需的。「關關雎鳩。」關關，發音詞。但要求詳細明白，第一爲訓詁；必不可少的，就是加註解。第二要有根據，或根據古字典，如廣雅說文等古註解。如老子有韓非子注，古字典及古書中如無之，則從同時代的書籍歸納出來比參而發明之；如讀周朝老子，用韓非子莊子等等是。

也不少。

(丙)標點，這一條，現在實現的很多；大家都明白，故不用說了。

(丁)分段，使長篇文章眉目清楚；思想的內容，容易捉摸。現在實現的也不少。

(戊)引論。在書前面，加上一篇很詳細的引論；使初學知此書之價值如何，其在歷史上地位如何，社會上所受影響如何。或纂據式，或歷史式，或批評式均可；只要能提綱挈領地引導讀者。像這樣做一番，那時纔能夠責彼中國人不讀中國書。

(二)索引式。索引，如像一個個的小錢；無繩以貫之，則不易提攜。索引，即有線索之謂。說文古無次序，五百多部首，都要背熟才行，水字在那一部，言字在那一部，都要記熟。如看過二十四史的，要用二十四史，不知去向何處翻找；當時還要貴族式的腦筋始能讀書。若現在有人用苦功去索引一翻，則可

普遍。蕭山汪輝祖（紹興人）用畢生精力，著一部姓史韻編，則二十四史中人物可一翻便得，實省後用腦力不少。嘉慶間阮元做總督時，（清學者官位之大惟阮氏一人）請些學者，著一部經籍纂詁；如胡氏在說文如何講？在廣雅如何？在淮南子又如何？有此一部，則欲知字句意義，實甚易易。故欲學問進步，要將學者腦力省出，向旁的方面努力。在學者要把一部說文背出，犧牲多大；且記憶是不可靠的，故我們甯肯去上些苦笨工夫，替後人節省時間再圖上進。若每部都不加上索引，則須用幾天的工夫，始查得一條，眞是白費時光！

（三）結帳式。　中國的文化史，漫無頭緒；許多公案的是非曲直，都不澈底明瞭。讀書經，要知今古文之爭案如何？到宋朱子如何講？清閻若據如何講？龔定菴又如何講？從頭自尾，一一記載下來，公平判斷。將此公案了結，抑還要重審呢；如詩經齊詩韓詩魯詩是怎麽的？及宋明清各時代是怎樣講？現在應

如何講法？如何結帳式，從何說起？故用一些功夫去整理這些無頭公案，如禮記，史記，漢書，周禮，尚書，易經，左傳，都是公案？一部二十四史從何說起？若把古人打仗，一一記載下來，不要大本領的，今只要肯去做，就可做到。因此，則需一項專史。

(四)專史式。 各人專一門，如社會史，宗教史，法制史，經濟史，文學，哲學，用歷史眼光以融貫之；須知有系統要從無頭緒中找出有頭緒，無條理中找出有條理。嘗見許多學者，有幾間房子都是書，讀的書也不曉得有多少；問他能有系統的概念麼？——不能。歷史，是天然的系統；且用歷史可以看社會變遷，學術進步退步及變遷之跡。整理國故，這是大條方式，可以給我們找到。現在提出於此方法的幾點，作為結論：去年曾想把詩經整理出來，做個模範；起首覺得很容易，做起來就難了。整理的方法，用讀本式，兼索引式，專史式：然後

敢大胆說，二千五百年來，無一人弄過——而我也未必就是通了的。他們避去虛字專就實學講處，有什麼好處？——文章無虛字：猶骨無經脈，以致連絡不起來。我從周南到召南寫了一冊；到召南後，「維鵲有巢，維鳩居之，」就碰着釘子了。「維」字是什麼意思？古人從未提過；遂把詩經中所有的「維」字收集起來，全書中有二百多「維」字；分類解釋起來，有幾十種講法。其一義，爲「呵」字，「呵鵲有巢，呵鳩居之，」「維中華民國十二年，」「呵中華民國十二年」只要在維字旁邊加上一黑槓子，就明白了。故如二百幾十個維字不曉得，則二百多句都是講得不通；因爲這個維字，遂擱筆去把書中虛字收集下來，用幾十張紙寫下，詳細看一番，纔曉得二千五百年來無一人注意及之。隨便舉幾種較可奇怪的例如：「胥」字，從前是當做「相」字解，很覺講不通；後將同樣句法結構的句子排列起來，如：「于胥斯原，」「于京斯依，」「于豳斯館，」一用

歸納法去看，卽知胥爲地名；因三句句法完全相同，京豳爲地名；則胥雖不知其爲何地，其究爲地名可知。又如：「于以采蘩？于沼于沚；于以用之？公侯之事。」「于以采蘩？于澗之中；于以用之？公侯之事。」「于以采蘋？南澗之濱；于以采藻？于彼行潦。」歸納攏來，才知是一問一答之詞，只要加上？符號，就夠了。「于以求之，」便是你到那兒去找？在這種極平常的文法，以前竟無一人懂。又如「攸」字，從前的人都當做攸所字講；後將一百多攸字聚攏，看到大雅始知爲于是講。「萬夫攸同，萬夫攸歸，」卽同於是，歸於是。二千幾百年來的聰明才士。講一部詩經還是不能完全了解，今我們用的方法，比較精確，我們的成績，就要比前人好些。像詩經這很小的園地，都能使我們有所貢獻；看看中國幾千年的文化猶礦苗似多麼豐富？但是工作的人實在很少，只要肯努力，我們至少可收得些實效——也是我們所希望在學術上得的位置，視我們努力！

重新估定國故學之價值

吳文祺

(一)

國故學和文學的性質，絕對不同。但是中國文學的研究和整理，却完全建築在國故學的基礎上。

一二年來，整理國故的呼聲，可算是甚囂塵上了。連從前曾主張把中國的經史子集一概燒去的陳獨秀先生，後來也變了調子地說：『講哲學可以取材於經書及諸子；講文學可以取材於詩經以下古代詩文，講歷史學及社會學更是離不開古書的考證』（新青年八卷六號新教育是什麽）他以『古書的考證』爲限於『歷史學及社會學』，這固然是有些誤會；但他立言的大體，却還不錯。近來報章雜誌上也常常登載着關於整理國故的論文，但是照我看來，能夠滿意的實在很少。他們或者說：『現在整理國故的必要，實

在很多』(胡適文存論國故學) 或者說:『社會是要不斷的創造,不斷的整理;這兩種事業正如車的兩輪,鳥的兩翼,缺一不可。斷不能說整理的功勞和創作的功勞有優劣之分』(十一年四月十三日學燈梁任公我對於女子高等教育希望特別注意的幾種學科) 這種論調真可謂攏統之至了!十四卷一號的小說月報曾特闢一欄國故與新文學的討論,比較的總算是很精密的研究了。但是還不免略有缺點:他們不是(一)誤認整理國故只是整理中國文學,便是(二)誤認國故就是國故學;或是(三)誤認整理國故的工作,除了研究者要滿足自己的求知慾之外,便沒有其他的效用。此外還有一種政治式的整理國故論。如蔡孑民說:『西方學者極想東來研究中國文明,我們對於這等現象,應予注意。我們應該趕快整理固有的文明,供獻於外人;要是讓外人先來開拓,那實在是件可恥的事』(十年十月十五日北大開學時蔡

子民講演詞）北大國學研究所整理國學計劃書也說：「近來歐美學者已稍稍移其注意於我國固有之學術；顧轉慮我國固有之學術，無以供給於歐美學者之前。何則？我國固有之學術，率有渾沌紊亂之景象。使持此供歐美學者之研究，必易招其誤解。而益啓其輕視之心。故非國人自爲闡揚，必無眞相以供歐美學者之研究。故闡揚我國固有之學術，本校尤引爲今日更重大之責任。」王光祈說：「歐洲自大戰後，一般學者，頗厭棄西方物質文明，傾慕東方精神文明。……我們可以藉此機會，將中國古代學術，盡量輸入歐洲；……近來我國文化運動，雖十分熱鬧，但是在歐洲人眼光看來，亦不過是抄襲歐洲學說，小兒開始學步，還不能減少他們輕視的程度。我以爲要抬高現在中國民族的人格，最好能自己創造新文化以貢獻於世界。否則亦應將中國古代學術介紹一點到歐洲來。一則使東西兩文明有攜手的機會，一則也可以

減少歐洲人輕視中國民族的心理』（少年中國王光祈旅歐雜感）他們以爲整理國故的目的只是要減少外人的輕視中國的程度，只是抬高中國民族的人格，只是要予『研究東方文明的西方學者』以便利！……他們以整理國故爲國際政策，視國故學者爲歐洲學者的了頭！這種卽不是奴隸或至少是政治式的國故論，實在有些不敢聞命！我們應該明白，要不要整理國故是一件事；外國學者研究不研究中國的學問，又是一件事。如果國故有整理的必要，那末雖然外國學者不來研究，我們也是要整理的；如果國故沒有整理的必要，那末無論外人怎樣的讚美，怎樣的頌揚，我們也不該盲從！又北大的國學季刊的發刊宣言，固然可算是一篇國故學上的空前的偉論，但是缺點未始沒有：舊時經史子集的分類，實在是很可笑的；但這篇宣言，郤於哲學文學……的名稱之外，別有所謂『經學』的名稱的存在。在文學作品，只要讓各人

自由去欣賞個人的主觀的評註，無論對於作品，對於讀者，都是有害無益的東西。水滸傳紅樓夢之所以要刪去評註的原因，就是在此。詩經是文學作品，後人要研究牠，只要把訓詁音韻……弄明白就是了；至於前人的見解——無論是附會的，或是訂正附會的——儘可以不睬。胡培翬序黃啓興詩考說：『其書不空演文句，惟取各篇字義逐一訓釋。於各物制度，徵引攷證尤詳。至其作詩之意，則闕而不言。以俟涵泳經文者之自得。』（小說月報十四卷一號顧頡剛讀書雜記）以這種態度來研究詩經，是很不錯的。但這篇宣言，於研究詩經的方法上，有『結前人的見解的總賬』的主張。這眞是大錯特錯了！不但如此，這篇宣言既不說明整理國故的必要與價值，更不說明國故學的性質，而只定了許多整理國故的方法。不過這或許可以說各人的立足點不同，我們倒也不必過事『吹求』。至於東大的國學叢刊的發刊詞，完全是保存國

粹者的口吻，尤其沒有批評的價值了！

（二）

中國過去的一切文化歷史，便是中國的國故。這過去的國故，爲什麼值得研究呢？有人以爲是要滿足我們歷史上的興趣，這話固然不錯。但若是說除了滿足歷史上的興趣以外，便沒有其他的目的，那似乎有些不對了。我以爲我們所以要研究國故的原因有五：（一）要滿足我們的求知慾。科學家不厭不倦孳孳矻矻地研究科學，如達爾文的發明天演公例，牛敦之發明力學定理，既不存淺陋的顯親揚名的虛榮心，也不存狹隘的利民濟物的功利心；只是迫於一種熱烈的求知慾罷了。科學家好像一面極公平的鏡子，宇宙間所有的現象，在常人看來以爲是毫無關係的東西，在科學家却以爲都有研究的價值。湯姆生在科學大綱的緒言上說：『生理學和心靈的研究之新接

觸，兒童和野蠻人行爲之研究，以及心理分析家用的新方法，皆我人所當注意；因爲這些都是現在新心理學所從出。至於靈學的主張，雖然不免近於怪誕，而在不存成見的科學家看來，也未嘗沒有承認的價值。』譬如社會學家對於文明人的生活，固然是要研究；但對於野蠻人的生活，尤其要研究。生物學家對於高等動物的猿類，固然要研究；對於下等生物的菌類，也是要研究。又如中國社會裏通行的神檨，是愚民崇拜的對象；而在民俗學家看來，却是極好的研究資料。地下的化石，是太古時代的遺物；但在人類學家看來，却是無價的瓌寶……所以在科學家事事求眞的意義底下，無論國故是神檨也好，是化石也好，都有研究的價值。(二)無論何種新學術新思想，都不是從天神首中爆發出來的，或是憑藉了過去的基礎而繼長增高，或是根據了前人的研究而另闢新基。這種學術思想上的影響，不但相承的如此，就是『相反』

的也有「相成」的妙用。如發恩斯坦的相對論之與牛敦的相對律，克魯泡特金的互助論之與達爾文的進化論，就是相反相成的好例。章太炎音韻學上的創見，未始不是食乾嘉學者之賜；胡適之的文學革命論，不能不說章實齋和王靜庵都有啓示的力量。這是溫故創新的好例。中國古代的有價值的學術思想，因了種種關係，差不多埋沒在瓦礫堆裏了。我們現在應該用新眼光來研究牠，替牠補苴罅漏，替牠發揮光大。這是謀今後學術進步的必經階級。學術是沒有國界的，一國學術上的發明，各國胥受其賜，所以這種研究，不特有益於中國的學問界，就是外國的學術界，也可以得益不少。如中國文字學上的新發現，使歐洲學者得着了不少的有價值的史料；南畫入西洋，使歐洲藝術界上變一新色彩；梵文的發明，使歐洲語言學上得一新生命。……我們退一百步講，把中國的國故看做死屍吧，然而研究得奇病而死的死屍的結

果，或許可以發明新醫理；當牠是細菌吧，然而研究細菌的結果，或許可以發明殺菌的藥劑。從上看來，可見國故研究之在學術上的根據，是很牢固的了！

(三)歷史的最大優點是：(甲)使人們知道世界是永遠進化的，一切的制度學說。只不過是一時的補偏救弊的方法，決不能推之四海而皆準行之百世而不悖的。人類的守舊性能夠把沒有存在的價值的學說制度奉若神明地保存下來。如舊式的婚姻制，本來是過去時代的遺形物，然而現在普通社會裏還大多數採取這種制度，七曜的記日，本來是過去時代的遺形物，然而現在大多數的學校，還採用這個名稱。如果我們從歷史上明白了彼等的起源，就可以估定彼等在現在有沒有存在的價值了。(乙)過去人的活動的體相，足資現在人活動的借鑑。前人的失敗與成功，都可以替後人指出成功的道路。譬如做衣，適體的舊衣服，固然是定新衣尺寸的標準，而不適體的舊衣服，

也足以做新衣服改革的依據。(丙)現在的許多惡因惡果，都是過去時代綿延下來的。——也許種因於數十年之前。也許在數百年甚至數千年之前。——我們為醫者便於投藥起見，就應該把病源顯示出來，否則便有藥不對症的危險。歷史就有這種顯示病源的功用。中國枉為有數千年的文化，但是到現在還沒有一部完全的歷史。所以中國人也最缺乏歷史進化的觀念。(現在有許多人以抱殘守缺為保存國粹，或是詆整理國故為迷戀骸骨，完全是由於缺乏歷史進化觀念的緣故。)研究國故，一方面他自身本來具備歷史所有的優點，一方面又是完成這種歷史的重要工作。(四)我們對於無論什麼人的學說思想，要贊成或是要反對，先須明其學說思想的本來面目。否則贊成便是盲從，反對便是盲抗！古人的學說思想，影響於後人者至大，或是有益的，或是有害的。我們先須認清了眞相，然後可下贊否的評判。如梁漱溟要

提倡孔子哲學，固然須把孔子的書研究一番；而陳獨秀吳虞要攻擊孔子學說，也一樣的要研究。（五）一般人對於國故，往往迷信前人附會的傳說。如他們讀詩經，受了詩序的影響，發出種種可笑的附會。他們讀史記，中了古文家的毒，有什麼神奇氣奇的狗屁不通的謬論。我們若是很攏統地對他們說「詩序是假的；史記中你們所謂神奇氣奇的地方，正是文字誤脫的地方！」他們是不會相信的。我們若是加一番疏證的工夫，還出詩經史記的本來面目來給他們看，他們就不得不信了。如鄭振鐸的讀毛詩序，他何嘗不知道詩序之無價值？但他要打破衆人的迷信，不得不加一番研究。王靜庵疏證今本竹書紀年的工作的性質，也是如此。照此看來，我們還可以說國故沒有研究的價值嗎？

中國的浩如烟海的國故，好像是一團亂絲。我們如果要研究，先須加一番相當的整理。整理國故這種學門，就叫做國故學，國故是材料，國故學是一種科學。從來沒有人替國故學下過定義，我且來替牠下一個定義吧！

用分析綜合比較種種方法，去整理中國的國故的學問，叫做國故學。

近人往往把國故學省稱為國學，於是便引起了許多可笑的誤會。——如老先生們以駢文古文詩詞歌賦對聯……等為國學，聽見人家談整理國故，他們便得意揚揚地大唱其國學復活的凱旋歌；而一般把學術看做時髦的裝飾品的新先生們，也在『和老先生們同一的國學觀念』之下，大聲疾呼地來反對國學！——所以我們正名定義，應當稱為『國故學』，不應當稱為『國學。』雖然為稱述的利便計，把繁重累贅的名詞縮為簡單，如北京大學之省稱北大，東南大學之省稱東大，也未始不可。但第一要在不致引起人們

的誤會的限度以內才好。國故學之省稱國學，既已軼出這個限度以外，那末就有修正的必要了。

國故學是一個總名，分析起來，有下列幾種學問：

（一）考訂學

（二）文字學

（三）校勘學

（四）訓詁學

嚴格講來，只有以上這幾種學問，才是純粹的國故學。不但研究中國的文學，要靠着牠；就是研究中國的哲學，經濟學，政治學……等，也要借重牠。其關係如下圖：

文學　哲學
國故學
政治學　經濟學

應用國故學所整理出來的材料，只可謂之國故學的結果，決不可認爲國故學的本身。我們假使所整理的是哲學，那末當然歸入哲學的範圍；文學，文學的範圍；政治學，政治學的範圍；經濟學，經濟學的範圍。近人往往不明白

國故學的性質，於是不管三七二十一，把中國的文學，哲學……都硬撳到國學這個名詞裏去。其實國故學是超乎文學哲學……之外的一種科學。也是一種狠重要的人人所必備的常識。

國故學究竟是不是一種科學呢？要解決這個問題，先須明白科學的性質。我們且看地質學家丁文江先生說：『凡是眞的概念推論，科學都可以研究，都要求研究。科學的目的，是要屏除個人主觀的成見——人生觀最大的障礙——求人人所能共認的眞理。科學的方法，是辨別事實的眞僞，把眞事實加以詳細的分類，然後求他們的秩序關係，想一種最簡單明瞭的話來概括他。所以科學的萬能，科學的普遍，科學的貫通，不在他的材料，在他的方法。安因斯坦講相對論是科學，詹姆斯講心理學是科學，梁任公講歷史研究法，胡適之講紅樓夢也是科學。……學科學的人，……無論遇見甚麼事，都能平

心靜氣去分析研究，從複雜中求單簡，從紊亂中求秩序。』（科學與人生觀）中國人最富於實利心，他們不知道科學的唯一目的在求眞他們誤認科學的目的，只在提高物質文明。於是有的人在這個觀念之下來提倡科學（如吳稚暉）有的人在這個觀念之下來反對科學（如張君勱，）其實都免不了『盲人瞎馬』之譏！無怪丁文江先生要慨乎其言之了！他說：『試驗室是求眞理所在，工廠是發財的機關。……歐美的大實業家，大半是如我們的督軍巡閱使，出身微賤，沒有科學知識的人。試問科學家有幾個發大財的？張君勱拿張季直聶雲台來代表中國科學的發展，無論科學未必承認，張聶二君自己也未必承認！』（同前）又說：『社會上的人，對於直接有用的科學。或是可以供工業界利用的科學，還肯提倡，還肯花錢。眞正科學的精神，他依然沒有了解』（同前）從上看來，可見科學只是要求眞，並不含有什麼淺狹的功利

觀念；而國故學的目的，也是要求眞。科學用分析綜合比較的方法，以求事物的秩序關係，國故學也是如此。科學家有『無徵不信』的口號，國故學家也最重客觀的證據。……所以眞正懂得科學的人，都承認國故學是科學的一種。工程學家楊杏佛先生說：『自科學思想輸入中國以來，惟整理國故一方面；略有成績。』（見第五卷第六册第二十七號學燈）丁文江先生也說：『許多人不知道科學的方法，和近三百年來的經學大師治學的方法是一樣的。』（科學與人生觀）又說：『到了明末，陸王學派，風行天下。……這種……無方法的哲學，被前淸的科學經師費了九牛二虎之力，還不曾完全打倒！』（同前）這都是眞正的科學家承認國故學是科學的明證。張君勱立在玄學家的地位，很激烈地反對國故學；雖然錯，但和他自己的主張却還一貫。最可笑的是吳稚暉，他一面提倡科學，一面却反對國故學，這簡直矛盾到可笑的程

度不知他老先生是根據一種什麼邏輯?我愚昧得很,實在不能明白!

(四)

的確的,中國人——雖然不能說是全體,但至少可以說大部分——的求學,除了謀利爭名之外,差不多沒有其他的目的!的讀英文的,想做洋行買辦;學經濟學的,想做銀行經理;學政治法律的想做官;……學術不過是手段,目的是別有所在。目的一達到,手段早已用不着了!在這種狀況之下,不但純粹的學術(哲學,自然科學,文學……)無發展的餘地,就是這幾種應用的科學,也決沒有提高的希望!一般留學生學法制經濟……的比較的多,學哲學,自然科學,文學的比較的少,就是前說的證明,中國很少有經濟學專家或法學專家,……便是後說的證明。從上看來,我們可以知道國故學之所以不能使人注意,雖然是(一)由於中國人——大部分——之缺乏科學精神,但是

也(二)由於國故學的本身，不足以做他們發財做官的手段的緣故！乾嘉大師不遺餘力地提倡國故學，但是終還不過「桐城謬種」「選學妖孽」，及「烏龜八股」(註二)的勢力！前清的科舉餘孽，能有幾個懂國故學的？雖然不能說他們個個不懂，但據我所知道的，十個秀才有九個不懂，現在有人說整理國故是老秀才乘勢出風頭，若不是故作違心之論，便是無的放矢的囈語了！

外國人之研究考古學，較之中國人熱烈得多，研究的成績也較中國好得多。費了鉅萬的金錢去發掘埃及古墓的事，我們且不論；我們只要把中國國故學上的發現來說，已儘夠使我們慚愧了！王靜庵羅叔言的流沙墜簡考釋，固然是國故學上的大著作，但首先發現漢晉木簡的是匈加利人 Dr. A. Stein. 首先為之考釋的是法人 Prof. Chauanes。河南古物的發現者是 Dr I. G. Anderson。他若對於中國的古語言學有研究的，有M. Pellist。從梵

文裏研究中國古音的，有 A. Uon Stael Holsein, Phe D., 及 Karlgren……等；研究中國古器物學的，有 Hauber ……等。至於日人研究中國的國故的尤其多了。學術雖然是沒有國界的，但中國研究國故學者的成績，不及外國者，這是何等可恥的事！

總之國故學有研究的價值，是不容有疑義的。而在現在的中國，尤其有提倡的必要。爲什麼呢？因爲(一)國故學的性質，很像數學。數學，一方面是訓練思想的最好的方法，一方面又是各種科學的基礎。國故學在一方面固然是研究中國的哲學，文學……的基本學問，在別一方面，研究國故學的人，也可以藉此養成我國人所最缺乏的重徵求是的科學精神。一般遺老少們，對於西洋的科學，既沒有根柢，又不肯研究國故學的根本精神，雖然和他們的攏統腦筋格格不入；但材料究竟是中國的，不致使他們望而却步。使國故學

和他們攜了手，便可以慢慢的改造他們的腦筋了。(一)國故學大部分是屬於語言文字學的範圍。現在國語學上許多問題，或可因國故學之研究而得解決。又中國的古代社會學，古代民俗學，及語言心理學……向來沒有人研究過。或者因了國故學的研究而漸漸有人注意起來，也未可知。

近來有許多人存着「東方文明有絕大的優點」的觀念來研究國故，這是非常危險的！這種不但攏統而且誇大的成見，似乎不是學者所應有的，我們終以祛除爲是。

(註一)這名詞是黃遠生造出來的。　一九二四，二，二十二。在新倉。

國故學之意義與價值

曹聚仁

吾人一提及「國故」，則龐雜紛沓之觀念交集於前；若就各觀念而一一考訂之，則一切觀念皆浮泛空虛，枵然無所有焉。此煒然於外而羌無其物

之「國故」卽今日國內一般守舊學者所以支撐門面之工具，亦卽偏激者流所等之於「抽鴉片裹小脚」者也。國故之爲物，曷爲若是其臃腫不中繩墨耶？其故可細繹而得之：

處閉關期中無「國故」之名；「國故」蓋隨歐化東來以繼起，隱含對抗之義。然「國故」之質，已先名而存；先儒所談，可類列而觀之。程伊川云：「學者先須讀語孟；窮得語孟，自有要約處。語孟如丈尺權衡相似，以此去量度事物，自然見得長短輕重。」又云「漢儒如毛萇董仲舒最得聖賢之意。」朱熹大學序云：「河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳，實始尊信此篇而表章之；然後古者大學教人之法，聖經賢傳之指，粲然復明於世。」薛瑄云「自考亭以還，斯道已大明，無煩著作，直須躬行耳！」王鼎近思錄序云「堯舜禹湯文武周公之治，集於孔子；孔子之道，著於孟子。秦以後，漢之江都，隋之河汾，唐之昌黎，皆

能闡發道義，力任正學。」申時行謂：「守仁「致知」出大學，「良知」本孟子，皆聖學也。」皮錫瑞曰：「孔子晚年知道不行，退而刪定六經以教萬世。其微言大義，實可爲萬世之準則。後之爲人君者，必遵孔子之教，乃足以治一國；所謂循之則治，違之則亂。後之爲士大夫者必遵孔子之教，乃足以治一身，所謂君子修之吉，小人悖之凶。此萬世之公言，非一人之私論也。」往哲之論議。如此類者指不勝屈。約而言之，則捨孔孟之學，卽非學問；捨六經語孟，卽無可讀之書也。秦漢以下名賢輩出，典籍雖多，皆不外爲孔孟之「佈道牧師」，爲六經下註脚耳，故在始學者，尙僅「考信於六經」，厥後皆以闡明「儒說」爲惟一之責任，遂囊括一切以歸之於六經。吾儕讀王陽明尊經閣記至「經，常道也；其在於天謂之命。其賦於人謂之性，其主爲身謂之心，心也性也命也一也。通人物，達四海，塞天地，亙古今，無有乎弗具，無有乎弗同，無有乎或變者也。……夫

是之謂六經。殆可與「問五河縣有甚麼山川風景，是有個彭鄉紳；問五河縣有甚麼出產希奇之物，是有個彭鄉紳；問五河縣那個有品望，是奉承彭鄉紳；問那個有德行，是奉承彭鄉紳；問那個有才情，是專會奉承彭鄉紳。」（儒林外史四十七回）作等量觀也。此偏狹局促專以儒家學說爲中國學術之見解，在歷史上若正統。然在今日尙存一部份之勢力，吾儕且以之爲國故觀念之一。

習常之目「國故」，殆與疇昔所謂「中學」「國學」者同其內包外延。本「惟我獨尊」之精神以治「國故」，在昔則有「中學」爲體，西學爲用」之誇談，在今則有「國學爲精神文明，科學爲物質文明」之高論，故近頃之學者，苟非屏棄國故而不顧，則必以國故爲最高無上之寶物。或則根本否認歐洲文明之兩大來源，舉希臘思潮與希伯來思潮不問，徒以墨子學說中間有探究科學者，遂以爲歐洲一切物質進步，皆本之於我國古學。若俞曲園之以

光學重學出於墨子，泰西機器權輿於備梯備突備穴諸法；劉古愚之以尚書立政爲憲政之祖，皆是也。或則昧然於科學精神，但驚於歐洲工藝上之迅捷進步，乃以歐洲文明專爲物質上之發展。又昧然於我國之病態，但見先哲之趨重於倫理的政治的，乃以謂吾國文明專爲精神上之發展。如王仁俊西學古徵中所云，此以「國故」爲精神文明之產物，吾儕亦可以之爲國故觀念之又一。

「國故」之在今日，在其他方面又爲痛心疾首之資料，去之唯恐不速。近年有專治「國故」者起，陳獨秀氏乃目之爲「牛糞裏尋香水」柳亞子氏且引之以入新南社宣言。此輩之主旨，以吳稚暉氏之語爲代表。吳氏箴洋八股文中有云：「這國故的臭東西，他本同小老婆吸鴉片相依爲命，小老婆吸鴉片，又同升官發財相依爲命。國學大盛，政始無不腐敗。」且引張小浦之語以

申明其態度云：「倘眞正是國粹，何必急急去保？」推闡其意，我國歷史上之惡因惡果，與夫現時代社會之病態，皆國故所造成；旣無存在之價值，亦無存在之餘地。取斯旨者，咸把根本掃蕩之態度，否則「不塞不流，」「不止不行。」此由嫌惡心理所構成，以「國故」爲中國病態文化之結晶者，吾儕亦可以之爲國故觀念之又一。

觀念上之紛歧如此，姑無論「國故」本身微弱，難以自存；即「國故」爲有系統有組織而基礎堅固者，亦將受歧說之累。且治國故者所取之態度，又爲「國故」之致命傷。態度何似？余將覼縷以述之。梁啓超氏曰：「自漢武帝表章六藝罷黜百家以來，國人之對於六經，只許解釋，不許批評研究。韓愈所謂「曾經聖人手，議論安敢到。」若對於經文之一字一句稍涉擬議，便自覺陷於非聖無法，蹙然不自安於其良心；非特畏法網憚淸議而已。凡事物之含有

宗教性者。例不許作爲學問上研究之問題。……」此可以概括數千年來學者治學之態度矣。若斯之態度，可名之曰神秘的態度。持斯態度以治學，則「服，非先王之法服不敢服，言，非先王之法言不敢言，行，非先王之行不敢行。」遂如邁爾士所謂「他們對於古代的尊重，使他們不能容受更新和改變，」換言之，神秘態度所造成者，乃禮法之奴隸也。今之治國故者，率有不可一世之野心。晚清而後，政局之兀突不寧，社會之畸形發展，外人之土地侵掠；國人大夢初醒。愸焉不安於舊時之現狀，以爲非改造不可。始而採取西人之堅甲利兵，繼而採取歐人之政治制度，繼而採取歐人之倫理思想，終至歐人所有學說無不在我國作一度之接觸。舉凡軍國主義，社會主義，民治主義，無政府主義皆已移殖於吾土；舉凡唯心，唯物，實驗，實證……之說，皆已交接於吾耳。蔣百里氏曾謂「中國數十年，一個新的去，一個新的又來，來了很快的便已

到處傳播……」然環顧國內。政局之兀突如故，社會之顛危如故，而人民所受之苦痛，益甚於前；用是咨嗟嘆息，以爲西方文化仍不足以拯國危。惟有重整國故，以先哲之學說，拯生民於塗炭。若是者，吾名之曰：「國故救國觀」。梁啓超氏著有歐游心影錄，文中有云：「近代人因科學發達，生出工業革命。外部生活變遷急劇，內部生活隨而動搖，這是狠容易看得出的。依着科學家的新心理學所謂人類心靈這件東西，就不過物質運動現象之一種……他們把心理和精神看成一物，根據實驗心理學，硬說人類精神，也不過一種物質，一樣受「必然法則」所支配。於是人類的自由意志不得不否認了。意志既不能自由，還有什麼善惡的責任？現今思想界最大的危機，就在這一點。一百年物質的進步，比從前三千年所得還加幾倍。我們人類不惟沒有得着幸福，倒反帶來許多災難。歐洲人做了一場科學萬能的大夢，到如今卻叫起科學破

產來。」「我在巴黎曾會着大哲學家蒲陀羅。他告訴我說：「你們中國，着實可愛可敬！我們祖宗裹塊鹿皮拿把石刀在野林裏打獵的時候。你們不知已出了幾多哲人了。我近來讀些譯本的中國哲學書，總覺得他精深博大。我望中國人總不要失掉這份家當纔好！」又有一回，和幾位社會黨名士閑談。我說起孔子的「四海之內皆兄弟，」「不患寡而患不均。」跟着又講起井田制度，又講些墨子的「兼愛，」「寢兵。」他們都跳起說道：「你們家裏有這些寶貝，都藏起來，不分點給我們，眞是對不起人啊！」……大海對岸那邊有好幾萬萬人，愁着物質文明破產，哀哀欲絕的喊救命，等着你們來超拔他哩！」自此說行，治國故者，又以精神文明自豪。欲以國故救濟物質文明之破產。若陳灃庵氏遂謂：「吾人今日所以振興東方文化之道，不在存古，乃在存中國，抑且進而存人類。」若斯者吾名之曰：「國故救世觀」救國救世之幻想，能實現與

否，且存而不論。國故之能負此重任與否，亦姑置不問。及今所當注意者：以斯態度尊國故，以斯態度治國故，殆若健忘者然，方自一荆棘滿途之絕路而來，繼復以爲斯途乃康莊大道，兢兢焉導人以趨於此，不亦大愚乎！故抱救人的態度以治國故，乃背棄歷史上之故實，遺忘社會上之呻吟，與從井救人何異？

準斯以觀，國故之觀念若不更變，則國故將長此成爲可有可無之贅物；治國故之態度若不更變，則國故必永陷於萬劫不復之深淵。本篇欲以醒國內學者之迷夢，擬先確定「國故」「國故學」之界說，復以治「國故學」應取之態度殳焉。

何爲國故？初涉思於此問題，似應聲而可解。及再三端詳考慮，則解答之困難，隨之以俱增進。前述之觀念，其謬誤固矣，然學求一明顯之界說，則吾皇皇焉求之而未得。近人章炳麟氏之國故論衡一書，爲學術界之權威，卽其所

論，殆有以「小學，文學。諸子學，」三者為「國故」之義。往歲章氏在滬講演「國學。」則標「經學。文學，哲學」三者為綱，其義不相出入。談「國故」者，每引章氏之說以相告，莫知章氏實舉其一而遺其二也。師友間有謂「國學」乃指「中國」「學術」而言，其界說較章氏為廣泛，可收納之資料亦較多；然渺茫不可捉摸之失，亦昭然不可掩。他此則援用此「名」，從未計及其實；其意蓋以為「國故」之名，盡人而喻之也。本篇所擬立之界說，傾向於「廣泛的，」惟以明確顯露為先提耳。「國故」與「國故學，」非同物而異名也，亦非可簡稱「國故學」為「國故」也。「國故」乃研究之對象，「國故學」則研究此對象之科學也，此乃本篇獨標之新義，亦即國故學新生命所寄託，不憚詞費以闡明之。「國故，」「國學，」「中學，」「古學，」「國粹，」「國故學」等歧異名詞，在近頃學術界已成一異文互訓之慣例，筆之於著作，見之於制度，習焉相忘，莫知其非也。

莫以論理繩之，則「國粹」一名，當別為解釋，與他名相去甚遠。「國學」「中國」「古學」三者，與「國故」「國故學」各不相應，且易滋糾紛，無所取之。茲先就「國故」「國故學」二者申其義，以明他名之未足與存也。(A)「國故」者五千年間中華民族以文字表達之結晶思想也，甲結晶思想　思想者謂由經驗與思慮所生意識之現象也。今試舉簡單之例如下：遙望野外，隱約有黑點，心中不免起一此果何物之疑問；疑問既起，則與之有關係之觀念，遂遵聯合作用之理，一一出現於意識中，以求解釋。此野外之黑點，將為路傍之頑石乎？將為空中之飛鳥乎？由其移動而視之，知其非頑石也，由而位置與大小而察之，知其非空中之飛鳥也；詳加審察，而知其為耕田之牛。疑問既釋而觀念明矣。故「思想」乃極尋常之精神現象，頃刻之間，可生滅至無量數也。結晶思想者，不問其以個人或以羣衆為出發點，不問其發之於言語，或見之於篇什，不問

其爲一己之創見，或沿襲舊有之思想。但以思想之能通過個人或羣體之生命，作有意識之容納，且滲透於「生活」之內部。其有時間及空間性者爲準。乙，以文字表達　結晶思想表達之形式甚多：或以聲音發之，則爲「語言」；或以文字達之，則爲篇什；或見之於行爲，則爲習慣風俗與制度。「國故」則專以文字表達者爲限。丙，中華民族之結晶思想　在亞東大陸爲文化中心之民族，曰中華民族。此民族在空間上漸由黃河流域擴展至長江流域，珠江流域，黑龍江流域以及蒙古青海西藏等區，在時間上演有五千年長期的顯著史跡。吾儕以通過民族內心之思想爲準，而確指中華民族之結晶思想如左：

（一）哲人創導之學說——如：老子之「反於自然」，孔孟之「仁義」，墨子之「兼愛」……

（二）各家傳授之學說——如：儒家，道家，宋明理學家……

(三)含有民族性時代性之藝術作品——如離騷駢文,古文,章回小說,詞曲,八股文。雕刻,圖畫……

(四)關於記載典章制度及民族生活之文字——如禮記二十四史。……

反之。若:

(一)無病呻吟之詩文,(張三李四之文集屬之。)

(二)未經鎔化之外來文化,(初期之佛敎經典,基督敎經典……皆屬之)

(三)原民時代所遺留之迷信,(推背圖風水之類屬之)皆未可指爲中華民族之結晶思想。不得列於「國故」之林。

丁,國故字詁　中華民族所組織之國家曰中國。「國故」之「國」,乃專指「中國」而言,非泛稱也。「故」之義爲「舊」;以今語釋之,則與「過去」

二字相當。

（B）國故學者，記載此思想之生滅，分析此思想之性質，羅列此思想之表形式，考察此思想之因果關係，以合理的系統的組織的方式述說之者也。簡言之，國故學者以「國故」為研究之對象，而以科學方法處理之，使成為一科學也。

甲，思想之生滅　「亘古今而不惑，放四海而皆準」之眞理，在今日已先後為吾人所否認：「如日月經天江河行地」之聖人亦相繼為歷史上之殭石。今後吾人惟有以思想為適應時代特別環境而發生，不承認世間有純粹理想純粹理論存在之餘地耳。故國故學中所述及之思想，決不憑主觀之取捨，為片面之記載；亦不拘拘於一二人之成說，目之為萬世綱常。惟於適應時代而生之思想，因時代變化而衰老之思想。如儒家

之盛於春秋而衰於晉唐，理學之盛於宋明而衰於淸季，皆一一爲之詳述。此國故學之第一職務也。

乙，思想之性質　觀察思想，不當求之於其表而於其質。孟子破口謾罵楊墨，求之形，則孟之學說必與楊墨相逕庭，考之實，則孟說亦有爲楊墨主張所滲透，亦有與孔說相背違者。朱子動輒刺誹佛道，而其學說則自佛學變化而來者甚多。故治國故學必從事研究思想之性質，以類比求其同，以較量求其異。此國故學之第二重職務也。

丙，思想之表現形式　思想不通過民族性，則其思想必自生自滅。其通過民族性者；則必影響及於生活，制度及組織。中華民族之藝術，風俗及政治組織，皆迥然與他民族不同，此卽思想之表現形式也。在國故學中雖不專爲表現形式之記載，而於思想之影響所及者，則必爲之臚列焉。

此國故學之第三重職務也。

丁，思想之因果關係　在某環境中，乃產生某思想，某思想產生，其新環境又隨之以造成；此思想與環境之因果關係也。思想之來，非必絕往空來無所依據，或以舊有思想爲根據而光大之，或取其局部而另闢蹊逕以明之，或取否認態度以反對之。要之，彼此皆息息相關：此則思想間彼此之因果關係也。胡適氏謂「老子親見那種時勢，又受了那些思想的影響：故他的思想，其全是那個時代的產兒、完全是那個時代的反動。」梁啓超氏謂「墨子少年，也曾學儒者之業，受孔子之術：旣乃以爲其禮煩擾，傷生害事，糜財貧民。於是自樹一幟。所以墨子創教的動機，直可謂因反抗儒教而起。」皆所以明思想之因果關係也。

戊，合理的組織的系統的方式　取汗牛充棟之先哲典籍以讀之，其至

理精義多可秤者。然圖書以思之，即吾人恆感一相喻於心之缺恨。即以如斯浩漫無垠之典籍，欲賴有涯之人生以赴之，終覺其力不從心耳，且各方面之學說，於各家著作散見其一二，讀者常如披沙採金。費力多而所得其鮮，其事良苦，吾將爲爲之語曰：吾國之典籍，無一爲有系統之記述，亦鮮有組織之倫次。其所抱之主張，亦僅於字裏行間隱隱見之，從不以合理方式明達之也。如朱熹之哲學思想，卓然有以自立：然求一可以完全了解其思想之文字而不可得，如欲知之惟有求之於四書之註解，師友之通信問答耳。戴東原中國哲學之重鎭也，學者亦僅能於孟子字義疏證及原善諸篇中求之。宋元學案明儒學案，其性質有類學術史：然平比相次，曾無因果關係之可求，亦僅能目之爲史科。此皆可謂之爲無組織，無系統者。至若史通文史通義諸書，於論史別具灼見，其立言亦精

醫合乎論理。不可不謂之有組織：然篇自爲政，又體例不純，紛病其無系統。即明達若章太炎氏，其著國故論衡，亦僅能止於「有組織」，未可謂其有系統也。故達者謂吾國未有「學術」，所有者乃學術之資料，非失言也。愚謂吾國前此僅有「國故」，未有「國故學」，亦非輕慢先哲也。「國故學」之底定，當在吾儕之努力；即在吾儕能以合理的組織的，系統的方式建立之也。「合理」之申義，即謂「客觀性之存在」，如毛傳之註「雎鳩」，謂「雎鳩，王鳩也，鳥摯而有別。」鄭氏則箋之曰：「摯之言至也。謂王雎之鳥，雄雌情意至然而有別。」此區區一解釋耳，乃成爲學者聚訟之焦點。如馬瑞辰謂：「傳本作」鷙而有別，」義取有別，非取其鷙。其義即從毛之訓「有別」，而否認鄭之訓「鷙爲至」也。若姚際恆則謂：「夫曰鷙，猶是雎鳩食魚有搏之象；若云有別則附會矣。」其義即從毛之

訓「鷙」，而否認其訓「有別」。若胡承珙則謂「鄭箋申之曰摯之言至也，此最傳意。摯與有別，自是兩義。若以爲猛鷙之鷙，則淮南子曰「猛獸不羣，鷙鳥不雙」，言「鷙」已含別意，不必又云有別矣。」其義又從鄭之申言爲「至」而否認「鷙」之訓「鷙」。牽强附會，可長此紛歧，靡所底止。其病卽在於不認客觀性之存在，專爲主觀之附會也。前人言之矣，「詩人體物纖精，安能擇一物之有別者以比夫婦？而後人又安知詩人之意果如是耶？」故訓解此詞，一言可決：「雎鳩。王鳩也。」「摯」之訓「至」與否？鳥之有別與否？舉可置之不問也。組織云者：以歸納方法求一斷案，以演繹方法合之羣義。如戴東原與王鳳喈書云：「昨僕偶舉篇首兊字，引爾雅：「兊，充也」；僕以爲此解不可無辨。欲就一字見考古之難，則請終其說以明。僞孔傳：兊光也。」陸德明釋文無音切，孔沖遠正義曰「兊充，

釋。言文。」據郭本爾雅：「桄，熲，充也。」注曰：「皆充盛也。」釋文曰：桄孫作兊。古黃反。」用是言之，「兊」之爲「充」，爾雅具其義。漢唐諸儒，凡於字義出爾雅者則信之篤。然如「兊，」字雖不解，靡不曉者：解之爲充，轉致學者疑。蔡仲默書集傳：「兊，顯也，」似比近可通。古說必遠舉「兊充」之解，何歟？雖孔傳出魏晉間人手，以僕觀此字據依爾雅，又密合古人作詁之法，非魏晉間人所能：必襲取師師相傳舊解，見其奇古有據，遂不敢易。爾後人不用爾雅及古注，殆笑爾雅迂遠，古注膠滯：如「兊」之訓「充」茲類實繁。余獨以謂病在後人不能徧觀盡識，輕疑前古，不知而作也。自有書契以來，科斗而篆籀，篆籀而從隸，字畫俛仰，寖失本眞。爾雅「桄」字，六經不見。說文：「桄，充也。」孫愐唐韻：「古曠反。」樂記：「鐘聲鏗，鏗以立號，號以立橫，橫以立武。」鄭康成注曰：「橫，充也。謂氣作充滿

也。」釋文曰「橫古曠反。」孔子閒居篇「夫民之父母乎，必達於禮樂之原。以致五至而行三無，以橫於天下。」鄭注曰「橫，充也。」疏家不知其義出爾雅。堯典古本必有「作橫被四表」者，橫，廣被也。正如記所云「橫於天下，橫乎四海」是也，橫四表，格上下，對舉溥徧所及曰橫，貫通所至曰格。「四表」言被以德加民物言也，上下言於，以德及天地言也。集傳曰「被四表，格上下。」殆失古文屬詞意歟。「橫」轉寫爲桄，脫誤爲「光」追原古初，當讀「古曠反」，庶合充霩廣遠之義。而釋文於堯典無音，切於爾雅乃「古黃反」，殊少精覈。」可謂爲國故中之有組織者也。系統云者：或以問題爲中心，或以時代爲先後，或以宗派相連續，於淩亂無序之資料中，爲之理一綱領也。國故先經合理的敘述而蕪雜去：繼經組織的整理而合義顯，乃入之於系統而學乃成。國故學之全體，在

今日固未底定，其各部分則四五年來先後告成，若胡適之中國哲學史大綱，梁啓超之先秦政治思想史……皆是也。

己，國故學字詁　凡各種事物因研究而得其綱領條目者謂之學，亦卽科學之簡名也，科學之眞理，不可不爲普遍的必然的認識；具必適合思考之根本四法則：(一)同一律，(二)矛盾律，(三)排中律，(四)充足理由律。故曰「國故學者以國故爲研究之對象，而以科學方法治之，使成爲一科學也。」界說既定，探究乃有所附麗。然恐讀者或以余之界說與習常所謂「東方文化。」

「中國學術」者相混，乃更詳論之：國故與東方文化，中國文化之異點。

東方文化初不與國故相混也。「東方」兼指「印度」「中國」而言，與「國故」之專指「中國」，廣狹之間，已不相侔。然自東方文明西方文明之口頭禪出，國

人竟有以東方文化爲中國文化之別名者。益以印度國勢衰墮，談者更罕計其文化之眞值矣。愚之私意，則以爲國故與東方文化之不相同；固較然易知，卽「中國文化」亦未可與「國故」相提並論也。文化一語，原義實指一民族精神方面之發展爲多。卽威爾曼教授(Nillmann) 所謂言語，文學，信仰，禮拜，藝術，工藝，經濟之創作之全體。中國文化則指中國之言語，文學……等創作之全體而言。若「國故」則僅指其以文字表現於紙片者而言。兩者決不可混而爲一，國故與中國學術之異點，年來「國學」之名盛行，有釋其義爲中國學術者，亦有釋其義爲中國文學者。以國學爲中國文學，其謬易見。其以國學爲中國學術者，則莫知其誤。故有人遂以國故學爲中國學術史之別名。余則以爲國故學與中國學術史之內容與範圍非完全相同也。國故以「五四運動」爲終點，後乎此者無與於斯學。中國學術史則與時間以俱存，可延長至無限。蓋

自有文字以至五四運動，可成爲一大段落，五四運動以後，舊有結晶思想皆完全崩壞，而趨於斯傾向國故所研究者，卽在此大段落期限中其不同一也。國故學以研究中華民族之結晶思想爲限，而中國學術史則凡在中國地域所曾有之學術，皆所必載。其不同二也。

國故學之獨立性，他此尚有一義待詳論者。按之常理，國故一經整理，則分家之勢卽成。他日由整理國故而組成之哲學，教育學，人生哲學，政治學，文學，經濟學，史學，自然科學……必自成一系統而與所謂「國故」者完全脫離。待各學完全獨立以後，則所謂「國故」者是否尚有存在之餘地？所謂國故學者，何所憑藉而組成爲「學」？如斯詰難，誠「國故學」之暗礁。故論者或以爲國故學乃暫名：國故之資料，未完全整理以前，其名尚可存在。或以爲國故學乃統攝名，多之則爲文學，史學，哲學……等等，合之卽爲「國故學」。國故學

之本身，無特殊之本質可言也。使國故學之生命，果如斯其飄搖無定，斯學必無存在之價值，已可燭照。國故學若果能自成爲「學」，必自有其眞實之生命。竊考國故中所含蘊之中華民族精神，與他民族完全異其趨向，與世界三大文化——希臘，希伯來，印度——亦無相似之點。國故，雖可整理之以歸納於各學術系統之下，而與他文化系統下之學術相較，仍有其特點學術含質之特殊點何在？曷爲而產生以特殊之學術？此學術與世民族之生活關係何若？此乃國故學獨任之職務，亦彼之眞實生命也。「國故」猶一家之財產，「國故學」猶財產之登記册；財產雖劃分歸屬，而登記册之價值，决不變遷。故國故學暫時可目爲統攝之名：待各科專立，而吾人欲知此大民族在此長期中所產生之特殊思想，必於此中窺其消息。

糾紛既解，進一步乃可爲態度上之商榷。以先聖爲繼天立極巳定萬世

綱常，不究學者討論之神祕態度，以國故爲救國救世之對症良藥，急急待宣傳之功利態度，在前已論其不可邅。今茲所論「立」重於「破」。資料雖同，而觀察者之立場不同，則所得之結果，必異其趨向。是故對一問題，有從美術方面以研究之者，有從詩情方面以研究之者，亦有純全由實利方面以研究之者，亦有取理知態度以研究之者。名之爲國故學，則必爲科學之研究。則必有一定之理智態度。科學的理智態度，其發達之程度不同，而以下列諸端爲判：

一崇尙事實。（包括高度之精確與不雜私意。）段玉裁云「校經之法，必以賈還賈，以孔還孔，以陸還陸，以杜還杜，以鄭還鄭，各得其底本，而後判其理義之是非。不先正註疏釋文之底本，則多誣古人；不斷其立說之是非，則多誤今人。」胡適引申其義云：「整治國故，必須以漢還漢，以魏晉還魏晉，以唐還唐，以宋還宋，以明還明，以清還清；以古文還古文家，以今文還今文家；以程

朱還程朱，以陸王還陸王，各還他一個本來面目，然後評判各代各家各人的義理是非。不還他們的本來面目，則多誣古人；不評判他們的是非，則多誤今人，但不先弄明白了他們的本來面目，我們決不配評判他們的是非。」兩氏所言，皆可引以爲崇尙事實之註脚。其言本淺近易遵，然清代以前之學者，從未注意及茲。吳楚之君自稱王，而春秋稱之曰子；踐土之會，實召周天子，而春秋諱之曰「天王守於河陽。」在孔氏已開此惡例。他此則莫不如崔東壁所謂：「人之情，好以己度人，以今度古，以不肖度聖賢；至於貧，富，貴，賤，南，北，水，陸，通都，僻壤，亦莫不互相度，往往逕庭懸隔，而其人終不自知也。」大抵文人學士，多好議論古人得失，而不考其事之虛實；余獨謂虛實明而後得失或可不爽。

二審談結論（包括論斷時之不自是與懷疑）　先哲之治學，多以直覺所見及者爲斷案之憑藉。崔東壁云：「史記樂毅傳云：「毅留徇齊五歲，下

齊七十餘城，唯獨莒卽墨未服。」是毅自燕王歸國以後，日攻齊城，積漸克之，五歲之中共下七十餘城，唯此兩城未下也。此本常事，無足異者。而夏侯太初乃謂毅下七十餘城之後，輟兵五年不攻，欲以仁義服之；以此爲毅之賢。蘇子瞻則又謂毅不當以仁義服齊，輟兵五年不攻，以致前功盡棄；以此爲毅之罪：至方正學則又以二子所論皆非是。毅初未嘗欲以仁義服齊，乃下七十餘城之後，恃勝而驕：是以頓兵兩城之下，五年而不拔耳。——凡其所論，皆似有理，然而毅初無此事也。」此例卽可推見下斷論之鹵莽滅裂也。治國故學之新態度，卽取與此相反之態度。其態度奈何？曰「審談結論」卽非至證據完全充分時，不輕下斷案：不能求得充分證據時，則惟有存疑。「求證」與「存疑」二者皆爲治國故學者所當共同遵守者也。克里福（Lifford）云：「無論何時，無論何地，無論何人，凡沒有充分證據的信仰，總是錯的。」愚願學者共識斯言。

三，力求明晰。（包括不審隱晦，模稜及無結束等） 陰陽五行相生相尅之說，在中國學術上儼然成爲中心點。周濂溪曰：「無極而太極：太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀生焉。陽變陰合，而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。」先儒多樂道其說，然欲求無極太極陰陽水火金土之眞相，欲知陰陽相變，五行生尅之方式，則瞠然莫能相告。究其弊端，遂至浩渺學林無一有條理之見解，無一有條理之篇什。卽有之，亦如鳳毛麟角耳。治國故學之第三態度，卽此「力求明晰」一語。陽明之良知與孟軻之良知，不相同也；雖陽明託依於孟軻，亦必分離之。道教託始於老子，其說不相合也：雖庸俗以斥道教者斥老子，亦必剖析之。務求見一而知其義，見多而知其別，數千年混用之名詞，必一一定一界說而後已。

總之，先哲之治國故者其態度爲主觀的，情感的，功利的：今後之治國故

學者。其態度則趨向於客觀的理智的，批評的，先哲之治國故，猶飲酒者然，神昏志亂，尙囂囂然揚言於衆曰，酒之味何似，酒之益何似，日誘人以飲酒焉。今後之治國故學者，則猶化學師之談酒，然其原質爲何，其過程如何，人飲之其影響於身體如何，皆爲之剖析無餘，使人自謀取捨焉。

國故學之界說，治國故學應取之態度，既已如上所言。更進則可以評國故學之眞值。胡適答毛子水書云：「我們做學問，不當先存這個狹義的功利觀。做學問的人當看自己性之所近，揀完之後，當存一個「爲眞理而求眞理」的態度。……學門是平等的。發明一個字的古義，與發現一顆恆星，都是一大功績。況且現在整理國故的必要，實在很多，我們不當先存一「有用無用」的成見，致生出許多無謂的意見。」斯論誠當。研究國故，與研究一切學術均相同：皆不應重視結果與應用，隨流俗以俱靡也。今茲所謂「評值」與流利

之功利觀念不相同。蓋評值云者，乃就學術之本質而言，非就學術之效能而言也。

國故學既爲研究中華民族結晶思想之科學，則息息與中華民族相關，不問可知。由思想而演爲習慣，風俗，制度，亦斑斑可考。吾人於國故之迷戀者固啻其憑；然欲捨國故以謀窺探此民族思想，其道無由。愚敢爲國故學作一評價語曰：「龐雜紛亂三千年遺物，將由國故學而見其條理；兀然獨主之民族思想，將由國故學而辨其方式；數千年興廢之跡，將由國故學而知其因果，故國故學非國糟，亦非國粹，一遺產之總賬，以備主人之考查而已。」儒家思想爲中華民族思想之脊梁，今則已衰老矣。謂儒家復興而民族生，可以重新：誠如醉迷譫語，夫誰信之？吾儕治國故學，無「使之日新月異，以應時勢之需」之奢望；惟後期之儒家生活，以遏慾爲主。及其弊也，貌循規而行踰常，言遵

禮義而心縱淫慾。士大夫之於禮教，皆「勉強而制爾」豈心誠悅之耶！自歐洲文化東來，遏慾之堤已橫決無餘。遏慾之後，必將繼之以縱慾，其趨勢亦已完全造成。且物質文明之賸餘產物，以東亞大陸爲尾閭，縱慾者乃得予取予求而無所顧忌，其勢益張，此則稍涉足國內諸大商埠者，皆能知之，民族生活之縱慾如此，苟非造成一新傾向，則中華民族必將如羅馬民族之墮廢，可斷言也。故憑更爲國故學下一評價語曰：「中華民族思想衰老之過程，由國故學可得其年輪：中華民族精神上之病態，由國故學可明其表裏。故國故學非國糟，亦非國粹，一東亞病夫之診斷書，以備用藥時之參證也。

本篇微指，略盡於斯，至國故資料之嬗變，整理研究之方法，唯有待諸異篇耳！

（附註）本篇與拙著國故學新義相參證，讀者欲知其詳，待此書殺青，當

以就正。

春雷初動中之國故學

曹聚仁

(甲)引言

自甲寅週刊行世，「思想復辟」之聲又盈乎耳，袒護之者，以爲新思潮之末運已屆，爲時代中心者必將屬之於搖首搖尾之冬烘先生，排擊之者則以爲時代落伍之醜類，原不足揚已死之灰，第恐青年受其蠱惑，遂欲策羣力以排去攔路之虎。甚焉者，以整理國故者「貌似陽虎」，亦以「思想復辟」目之，誠然——「新舊之爭，等於一鬨」(錢智修先生語)也，愚以研治國故學爲職志，不欲呱呱初墮地之國故學，其生命遽摧折於屠伯酒保之手，敢爲海內學者聊貢一言！

甲寅之行世，誠可爲章行嚴痛哭長太息。——行嚴在昔日頗有所建樹；

昔日之甲寅固一時之健者；——今乃不恤「破斗折衡」以自背其邏輯，不僅不足與學衡抗行，卽較之華國月刊，亦望塵莫及。——意者「食肉者鄙」不自知其固陋歟？——使治國故學者而與甲寅同其趨向，則國故又在磨難中，曷若盡取國故資料而固封之，以待來哲之爲愈？故愚敢大聲疾呼曰：「研究國故學者不與甲寅共戴一天，甲寅，我之仇，非我之友也。——」

吾國學術界觀念之模糊，吾人類能知之，卽以「整理國故」一事而論：北京大學之國學研究所，以「國學」爲幟；無錫之國學專修館，亦以「國學」爲幟；上海同善社之國學專修館，亦以「國學」爲幟：三者雖同標一幟，其實三者必不能並立。蓋吾輩若承認北京大學國學研究所所研究爲「國學」，則無錫國學專修館上海國學專修館所研究者，決非「國學」；若承認同善社之「國學專修館」爲「國學」專修館，則無錫之國學專修館，北京之國學研究所，必

非「國學」專修館「國學」研究所；然今之談國故者皆比而同之，一若名同實卽相同觀念之混沌若此，不亦使人聞而大駭乎？——愚用此不得不爲國故申一言曰：「學術用語之本義，非能由外表以全窺其底蘊；未全了解其底蘊，徒以外表爲批判，決無價値之可言。」「國學」之爲物，名雖爲一，實則爲三，北京國學研究所之「國學」，賽先生之「國學」也；無錫之國學專修館，冬烘先生之「國學」也；上海之國學專修館，神怪先生之「國學」也：三者在理決無合作之餘地。吾輩「認明商標，庶不致誤。」

愚聞西醫初入印度之際，印度人以其醫治頗著靈異，患病者遂焚化其方而呑服之，「其愚不可及也，」稍有知識者，卽愚蠢甚，當不至師法印度人，踵其後而效之也。今日之「國故」，所含之成分凡三：一、史蹟之記錄，二、思想之殭石，三、工具之燼餘。史蹟之記錄，猶破落戶之陳年帳目，用以爲查檢往昔

之過程則可耳，若用以爲鍊金之原質，則火燃灰揚，返於無物矣；思想之殭石，則如乃祖乃考之尸身，用以爲考察時之旁證則可耳，若欲其還魂再生，以振興家業則惑矣；工具之燼餘，猶牆角之破舊耒耜，缺者補之，毀者新之，用以爲耕家之資，田園或有復興之望，若抱殘守缺，行見田園之荒蕪也，故愚亦願爲讀者致意：國故決非救世之「百寶藥箱」，國故修明，世未必治；國故淩雜，世未必亂，爲「國故」而治「國故」，庶無負於「國故」。

更進言之：國故既不能降福，國故亦必不能降殃，皇皇焉視國家爲蛇蝎，奔避之不遑者，未免神經過敏，蓋痛心疾首於國故之心理，即推衍至於極點，目國故爲「家奴」，爲人類思想之「梅毒」，爲現代之「洪水猛獸」，爲中國民族之「附骨疽」，亦無損於國故學眞値之毫末，抑知治國故學者，如醫士之研究梅毒，梅毒誠善於傳染，入醫士之手，不但頓失傳染之力，且經醫士之研

究與試驗，梅毒之生殖狀況及傳播狀況，皆已考察得實，因斯療治梅毒之對症良藥以得。國故學亦然：治國故者，初未常以國故爲「聖經」一日事喃喃，如教徒之宣號，彼孜孜從事於分析組合之工作，使國故反其本原，露其眞面目，使吾人能有眞認識，已較諸迷戀國故者有間矣。愚敢爲國故學而能完成，中國民族卑怯昏憒之積習，或有廓清之一日。——

語云：「前事不忘，後事之師也，」戊戌已還，新學說之移殖，新思想之起伏，亦云頻數矣；顧其結局，都無佳果，社會之腐敗依然，思想之頑舊依然，換湯不換藥，徒使吾人扼腕痛惜而已！——紬繹其故，蓋學說初來，淺見者第知閉門相拒，及學說盛行，浮光掠影者惟知隨聲附和，待風氣已過，又相率顧而之他，自始迄終，曾無一切實工程之可稱「種瓜得瓜」其結局如此也固宜。愚於國故學竊欲力矯此弊，國故學既爲專門之科學，原不待羣衆之驁逐，原不必

盧靡青年之精力，吾儕苟有志於斯，閉戶讀書，靜心研治，以所得貢之於社會，「求仁得仁」復何求焉，——至以國故學爲號召，欲以「國故」救國，噫！——「先生何自苦乃爾！——」

（乙）轟國學

國學二字，浮動於吾人之腦際者經年矣，聞有一二博學者不察，用以爲中國舊文化之總攝名詞，逐流者乃交相引用；今則國學如麻，略識「之無」能連綴成篇，謂爲精通「國學」，咿唔詩賦，以推敲詞句自豪者，謂爲保存「國粹，」他則大學設科研究中國文學，乃以國學名其系；開館教授四書五經，乃以國學名其院，人莫解國學之實質，而皆以國學鳴其高，勢之所趨，國學將爲國故學之致命傷。國學一日不去，國故學一日不安，斬釘斷鐵，惟有轟之一法，愚按國學之不可不轟者三，不能不轟者二，請讀者靜觀左列之陳述：

一名詞之成立，將有以別於他名詞也，「貓」吾名之曰貓，必不與狗相混，貓之於狗其軀體其性質，固迴相異：以其相異，乃命以相異之名；例之學術亦然：國學之含質，固有以異於世界他國之學術，即含質之大部分，可歸納於學術系統之中，其精神終有特殊之點存焉，此對象既自有特殊之點，則應得一獨立不相混之名稱，今名之曰國學（即中國學術之簡稱）將與日本學術，英國學術，法國學術同爲類名，吾不知其所以表獨位不相混之點何在，既無以表獨立不相混之性，則國學一名，即難成立，若謂「國學」本無獨立之特點，不妨與日本學術英國學術……同列於類名，則不但老朽頑舊者期期以爲不可，即以愚觀之，自殷亡以迄「五四運動」其間文化思想與他羣體之文化思想異其流，有不可混爲一談者，如個人主義之支配全局，功利觀念之籠罩一切，皆不能不別立一科以研究之也，故就實以察名，「國學」一名，不足以副

其實，就名以考實，國學之實，將削足以就履，此國學之不可不轟者一。

各科學之命名，當合論理之規範，如天文學，吾知其研究之對象爲天文，地質學，吾知其研究之對象爲地質：今以國學爲名，就名詞觀之，若對象卽爲「中國」，其勢必將取中國之疆域，山川，都邑，人口，物產爲資料；然按之事實，夫人而知其不若斯也，由斯可知國學之爲名，不但不足代表其對象，且使人因名而生誤會，不但使人因名而生誤會，且使人習科學而背其科學之規範，此國學之不可不轟者二。

胡適云：「國學在我們的心眼裏，只是國故學的縮寫：中國的一切過去的文化歷史，都是我們的國故：研究這一切過去的歷史文化的學問，就是國故學，省稱爲國學。」斯言妄也，——胡氏之說，殆遷就俗稱而爲之曲解耳，抑知「國故」二字之重心在「故」，於「故」，乃知所研究之對象爲過去文化思想之

殭石，乃知此研究之對象已考終於「五四運動」之際，乃知此研究之對象與化學室之標本同其狀態。使去「故」而留「國」則如呼「西瓜」爲「西」，「太陽」爲「太」，聞者必茫然不知所云。故愚以爲國故學，必當稱爲「國故學」決無可省之理。或曰：胡氏以國故爲過去之文化歷史，則國故學卽爲中國文化史。或爲中國學術史，省稱之曰國學，奚不可者？愚曰不然，國故學之對象限於國故，國故之質有限制，其時間性亦有限制：與中國文化史中國學術史雖有相關涉之處，其職務其斷限，則各不相侔。如敘述中國文學之因果流變，文學史之職也：若以探究中國過去文學之特殊色彩及特殊搆造爲職志者，則爲國故學之一部分。愚思之重思之，誠不知其可省爲國學者何在？故國學乃一勉強割裂而成之名詞，其不可不轟者三。

談陰陽五行者，謬託於玄學，以玄學之無確定界說與範圍也，談明心見

性者，謬託於哲學以哲學之泛泛不着邊際也。愚夏間自鄉返申，舟中遇一白髮婆婆之老翁津津談扶乩降神之神跡不已；且縷陳呂洞賓文昌帝降壇之詩詞文筆以實之，且喟然曰：「此我國之國學也：國學之不講也久矣，微吾儕誰其任之！——」過杭時，訪友人於道德學社；道德學社者，一神祕不可思議之宗教，與大同教相伯仲其社奉段正元爲師尊，其徒事之如神，禮之如佛，以「大道宏開」爲幟，以「天眼通」爲祕，而貪財如命，不知人間有廉恥事。（關於此社，愚擬草道德學社之橫斷面一文以詳述之。）然亦自命爲道業之正統，國學之嫡系。噫——在昔俗儒淺陋，尙知自慚；今則標卜算業者，習堪輿業者，以及吟壇雅士，皆得以宣揚國學自命。國學直百穢之所聚，衆惡之所趨，而中國腐敗思想之藪藏所也，所以然者，國學無確定之界說，無確定之範圍，籠統不着邊際，人乃得盜竊而比附之。故爲澄清學術界空氣計，不能不轟國學。

科學之研究，最忌含糊與武斷，而國學二字，即爲含糊與武斷之象徵。國學定名之初，非經長期之考慮，但見陳吾前者爲隆然之遺產，漫名之曰「國學」而已。(誇大狂白熱時，則名之曰國粹，以傲四夷。)故國學雖已得名，其魂尙欲招不得，抑或國學但有一名足矣，實之存否不計也，此含糊之產物——國學。殆我國民族性與我國思想之象徵歟？——且談國學者大都痛惡科學。以爲科學乃物質文明，國學爲精神文明，於是治國學不必藉手於科學方法，惟直覺的武斷論是依，綜言之：國學亦爲武斷之產兒，染反科學之彩色甚深，如之何其可不轟耶？——

春雷初動中之國故學(下)

(丙)國故學之新傾向

國故學之在未來學術進化史上，將爲合理的演進，蓋在吾人意料之中，

演進之過程有二：一、由雜糅之國故學進而爲有組織之國故學。二、由統攝諸科之國故學，進而爲純粹國故學。近頃之治國故者，雖取捨不同，準的匪一，使非極端守舊局守宋儒之陋見者。其用力之所在，必不離於考訂名物訓詁諸端。羣力所注，則國故之各各資料，必一一由考證而日漸正確。故目前之國故，因雜糅淆亂，期之將來，或能漸進而趨於有組織。討論國故之出版物，先後行世者綦繁：其稍有價值者必爲系統式之探究，胡適之中國哲國史大綱，梁效超之先秦政治思想史，魯迅之中國小說史略無論矣；即陸侃如之屈原，陳顧遠之中國古代婚姻史，王振先之中國古代法理學，亦莫不從於專史之組成，各科之專史若成，國故資料必一一歸納於學術系統之中；待國故資料各自獨立，則國故學所研究者，必爲普遍原則與特殊精神。換言之，即由統攝的國故學進而爲純粹的國故學也。

綜合諸相國故學之新傾向，昭然顯呈於吾人之前，新考證之盛行，卽昭示吾人以國故學中心之所在，據考證之工作。淸初已發其端，乾嘉而後益盛，近頃之考證，原無以出淸儒之範圍。所不同者：淸儒之考證，其方法，東鱗西爪，不可捉摸；近頃之考證，其方法較爲具體，學者得襲取而用之也，考證之已著成績者凡三：

A 胡適俞平伯之小說的考證

B 梁啓超顧頡剛之史的考證

C 陸侃如吳立模之詩歌的考證

胡適之考證小說，如水滸傳考證紅樓夢考證西遊記考證諸篇，無一不精審確當，然其重大之貢獻，尙不僅在考證所得之結果，而在考證時運用之方法，胡氏於考紅樓夢時云：

「我們做考證，只能運用我們力所能搜集的材料，參考互證，然後抽出一些比較的最近情理的結論，我處處撤開一切先入的成見，處處存一個搦證據的目的，處處尊重證據，讓證據做嚮導，引我到相當的結論上去。」

此方法於現代學術影響綦多，現代學術之曙光，皆造端於斯。繼其後者有俞伯平之紅樓夢辨，俞之辨紅樓夢：「從作者自己在書中所說的話，來推測他做書時底態度，從作者所處的環境，和他一生底歷史，拿來印證我們所揣測的話。」其以新方法駕馭實際材料，易噓氣吹成之仙山樓閣，而爲磚石砌成之奇偉建築，誠百餘年來紅迷者所不可幾及，

梁啓超之中國歷史研究法，一新中國史界之面目，其謂「以生人本位的歷史代死人本位的歷史。」謂「今之史學，則既已獲有新領土，實乃在舊領

土上而行使新主權，一面宜將其舊領土一一劃歸各科學之專門，使爲自治的發展，勿侵其權限，一面則以總神經系總政府自居，凡各活動之相悉攝取而論列之，」皆考證古史者應審知之觀念。若夫顧頡剛之考證古史，則「一、把每一件史事的種種傳說，依先後出現的次序，排列起來。二、研究這件史事，在每一個時代有什麼樣子的傳說。三、研究這件史事的漸演進，由簡單變爲複雜，由陋雅變爲雅馴，由地方的變爲全國的，由神變爲人，由神話變爲史事，由寓言變爲事實。四、遇可能時解釋每一次演進的原因；因此歷史之演進觀，亦新考證之創獲也，」

陸侃如之古代詩史，愚未之見。而孔雀東南飛攷證及屈原評傳則已刊行，其以孔雀東南飛爲受佛經之影響，從名物辨正其時代，斥彌縫之非計，亦一新攷證也。吳立模之孟姜女故事的傳變方法，有似顧頡剛之攷古史，其審

愼周詳，亦相類，亦新考證之一豹也。

總之，新攷證之盛行：一緣於淸代之舊攷證，包含精英者甚多，一經修正，卽可運用。二緣於科學方法之採用，與淸代學者之舊方法相印證而益彰，三緣於當代導師竭立精神於此，使吾人坐享其賜；四緣於塵封中之國故，沿之者必以「攷證」扣其門，有此四緣，乃造成此新攷證之傾向，愚深爲國故學慶幸！

其他，則整理之工作，探究之工作，亦間有一二學者從事其間，惜治斯業者每感枯寂，爲期甚淺，成就簡鮮耳。

（丁）如何編制國故學新書目

自胡梁二氏爲靑年開列國學書目而後，國學之有書目凡四：

A、一個最低限度的國學書目………胡　適

四書目中梁胡所擬者，以盛名爲之輔，乃不脛而走，坊間彙訂之書目，聞亦銷行巨萬。然擬者既謂「并不爲國學有根底的人設想，只爲普通青年人想得一點系統的國學知識的人設想，」又以「最低限度」「入門」「要目」爲性質上之限制，則其書目必當適合青年之心力，擦胡氏所列凡百八十餘種，梁氏所列凡百五十餘種，李氏所列凡三百七十餘種，陳氏所列凡四百餘種，卽有聰慧絕倫之青年，排盡外務，竭其力以治之，月治一種，已嘆觀止，抑且治梁目需十年以上，治胡目需十五年以上，李陳二目無論矣；今欲使一般青年習此最低限度之國學，且限其在短期間，」愚百思誠不得其解。況各目中之各

書，荒蕪末治者十之三四，雜綴未有條理者十之三四，待專門研究而後能通曉者十之二三，其一望了然者不過十之一二：今欲使青年比而習之，誠恐「頭白可期，貫通無日」也。且胡適不云乎？「一少年的學者想要研究詩經的，伸頭望一望，只看一屋子的爛賬簿，嚇得吐舌縮不進去，只好嘆口氣，「算了罷！」吾人試日常理衡之：一詩經則使青年「吐舌，」百餘種之國學反使青年欣受，世間恐無此矛盾之理也。總之，青年有愛好國故者，取四書目之一，以爲藏書之標準，或較通用，苟治國故學而確信四書爲「入門要目」爲「最低限度，」其人非愚卽妄，可斷言也。

新書目之編次，當力矯舊目之弊，務以適於研究爲的，其側重之點凡五：

、A 打破以「全書」爲單位之舊法，而採取以「篇什」爲單位之新法。——古籍中專研究一對象者甚少，故編此書目以前，當分析古籍中

之各個對象，然分列於各系統之下，例如論語一書，不當列全書於國學書目中，當分別攷察論語全書，何者爲教育哲學？何者爲人生哲學？何者爲文藝批評？何者爲政治哲學？何者爲宇宙本體論？何者爲方法論？然後各以其類分入各科書目之中。

B 打破四部之分類而以學術分類爲依歸，舊籍分類多從四部，四部之陋，昔人已深病之，如易詩書禮春秋五者，依四部必入經部；若依其性質，則易當分入哲學社會學文字學，詩當入文學，書多當分入政治學社會學法制學，禮當分入教育學政治學社會學，春秋當分入史學政治學。

C 書目之編次當爲全部，而採用者則不妨局於小部分——國故學書目之編成，不在使讀者知某書可讀，某書應讀；而在使讀者知治

某科則讀某書之某章某節，知國故中關於某科之材料有幾許。故編次新書目，當先顛倒數百萬卷，作精密之剖解，然後各歸其類，用別裁互見之法，檢時一檢卽得。

D方法論當別出於原理論——治一科必有治一科之法、先哲之論方法者亦當別列一目，如治國故學，辯僞有法，校勘有法，攷證有法，整理有法，探究有法；則先哲論各方法之文，可比次以成一目。

E打破爲青年開國學書目的迷夢，青年期中當吸收常識，精理工具，爲研究專門學識之準備，關於國故，青年能有正確認識，亦已足矣。否則多讀一册，卽多中一毒，徒演中西全璧之趣劇，究何補於事？

依右列條件以編次國故學新書目，爲事雖較難，然其有利於研究，則當爲人所共見。愚無似，竊有志於斯。

一九二五年，十二月三十日

整理國學的三條途徑

近年來，古學的大師漸漸死完了，新起來的學者還不曾有什麼大成績表現出來。在這个青黃不接的時期，只有三五個老輩在那裏支撐門面。古學界表面上的寂寞，遂使許多人發生無限的悲觀。所以有許多老輩遂說，『古學要淪亡了！』『古書不久要無人能讀了！』

在這個悲觀呼聲裏，很自然的發出一種沒氣力的反動的運動來。有些人還以爲西洋學術思想的輸入是古學淪亡的原因；所以他們至今還在那裏抗拒那他們自己也莫名其妙的西洋學術。有些人還以爲孔教可以完全代表中國的古文化；所以他們至今還夢想孔教的復興；甚至於有人竟想鈔襲基督教的制度來光復孔教。有些人還以爲古文古詩的保存，就是古學的保存了；所以他們至今還想壓語體文字的提倡與傳播。至於那些靜坐扶乩，

逃向迷信裏去自尋安慰的，更不用說了。

在我們看起來，這些反動都只是舊式學者破產的鐵證；這些行爲，不但不能挽救他們所憂慮的國學之淪亡，反可以增加國中少年人對於古學的藐視。如果這些舉動可以代表國學，國學還是淪亡了更好！

我們平心靜氣的觀察這三百年的古學發達史，再觀察眼前國內和國外的學者研究中國學術的現狀，我們不但不抱悲觀，並且還抱無窮的樂觀。我們深信國學的將來定能遠勝國學的過去；過去的成績雖然未可厚非，但將來的成績一定還要更好無數倍。

自從明末到於今，這三百年，誠然可算是古學昌明時代。總括這三百年的成績，可分這些方面：

(1)整理古書。 在這方面，又可分三門：第一、本子的校勘；第二、文字

的訓詁；第三、眞僞的考訂。考訂眞僞一層，乾嘉的大師（除了極少數學者如崔述等之外）都不很注意；只有清初與晚清的學者還肯做這種研究，但方法還不很精密，考訂的範圍也不大。因此，這一方面整理成績比較的就最少了。然而校勘與訓詁兩方面的成績實在不少。戴震段玉裁王念孫阮元王引之們的治『經』；錢大昕趙翼王鳴盛洪亮吉們的治『史』；王念孫俞樾孫詒讓們的治『子』；戴震段玉裁王念孫邵晉涵郝懿行錢繹王筠朱駿聲們的治古詞典：都有相當的成績。重要的古書，經過這許多大師的整理，比三百年前就容易看的多了。我們試拿明刻本的墨子來比孫詒讓的墨子間詁，或拿二徐的說文來比清儒的各種說文注，就可以量度這幾百年整理古書的成績了。

(2)發現古書。清朝一代所以能稱爲古學復興時期，不單因爲訓

詁校勘的發達，還因爲古書發現和翻刻之多。清代中央政府，各省書局，都提倡刻書。私家刻的書更是重要：叢書與單行本，重刊本精校本，摹刻本，近來的影印本。我們且舉一個最微細的例。近三十年內發現與刻行的宋元詞集，給文學史家添了許多材料？清初朱彝尊們固然見着不少詞集；但我們今日講買詞集之便易，却是清初詞人沒有享過的福氣了。翻刻古書孤本之外，還有輯佚書一項，如古經解鈎沉，小學鈎沉，玉函山房輯佚書，和四庫全書裏那幾百種從永樂大典輯出的佚書，都是國學史上極重要的貢獻。

（3）發現古物。　清朝學者好古的風氣不限於古書一項；風氣所被，遂使古物的發現，記載，收藏，都成了時髦的嗜好。鼎彝，泉幣，碑版，壁畫，雕塑，古陶器之類，雖缺乏系統的整理，材料却是不少了。最近三十年來，甲

骨文字的發現，竟使殷商一代的歷史有了地底下的證據；並且給文字學添了無數的最古材料。最近遼陽河南等處石器時代的文化的發現，也是一件極重要的事。

但這三百年的古學的研究，在今日估計起來，實在還有許多缺點。三百年的第一流學者的心思精力都用在這一方面，而究竟還只有這一點點結果，也正是因爲有這些缺點的緣故。那些缺點，分開來說，也有三層：

（1）研究的範圍太狹窄了。這三百年的古學，雖然也有整治史書的，雖然也有研究子書的，但大家的眼光與心力注射的焦點，究竟只在儒家的幾部經書。古韻的研究，古詞典的研究，古書舊注的研究，子書的研究，都不是爲這些材料的本身價值而研究的。一切古學都只是經學的丫頭！內中固然也有婢作夫人的，如古韻學之自成一種專門學問，如

子書的研究之漸漸脫離經學的羈絆而獨立，但學者的聰明才力被幾部經書籠罩了三百年，那是不可諱的事實。況且在這個狹小的範圍裏，還有許多更狹小的門戶界限。有漢學和宋學的分家，有今文和古文的分家；甚至於治一部詩經還要捨棄東漢的鄭箋而專取西漢的毛傳。專攻本是學術進步的一個條件；但清儒狹小研究的範圍，却不是沒有成見的分功。他們脫不了『儒書一尊』的成見，故用全力治經學，而只用餘力去治他書。他們又脫不了『漢儒去古未遠』的成見，故迷信漢人，而排除晚代的學者。他們不知道材料固是愈古愈可信，而見解則後人往往勝過前人；所以他們力排鄭樵朱熹而迷信毛公鄭玄。今文家稍稍能有獨立的見解了；但他們打倒了東漢，只落得回到西漢的圈子裏去。研究的範圍的狹小，是清代學術所以不能大發展的一個絕大原因。三

五部古書，無論怎樣絞來擠去，只有那點精華和糟粕。打倒宋朝的『道士易』，固然是好事；但打倒了『道士易』，跳過了魏晉人的『道家易』，却回到兩漢的『方士易』，那就是很不幸的了。易的故事如此；詩書春秋三禮的故事也是如此。三百年的心思才力，始終不曾跳出這個狹少的圈子外去！

(2)太注重功力而忽略了理解。 學問的進步有兩個重要方面：一是材料的積聚與剖解；一是材料的組織與貫通。前者須靠精勤的功力，後者全靠綜合的理解。清儒有鑒於宋明學者專靠理解的危險，所以努力做樸實的功力而力避主觀的見解。這三百年之中，幾乎只有經師，而無思想家；只有校史者，而無史家；只有校注，而無著作。這三句話雖然很重，但我們試除去戴震章學誠崔述幾個人，就不能不承認這三句話的

眞實了。章學誠生當乾隆盛時，（乾隆，1736 — 1795；章學誠，1738—1803）大聲族呼的警告當日的學術界道：

『今之博雅君子，疲精勞神於經傳子史，而終身無得於學者，正坐…………誤執求知之功力，以爲學卽在是爾。學與功力實相似而不同。學不可以驟幾，人當致攻乎功力，則可耳。指功力以爲學，是猶指秫黍以爲酒也。』（文史通義博學篇）

他又說：

『近日學者風氣，徵實太多，發揮太少，有如蠶食葉而不能抽絲。』（章氏遺書，與汪輝祖書）

古人說：『鴛鴦繡取從君看，不把金針度與人。』單把繡成的鴛鴦給人看，而不肯把金針度人，那是不大度的行爲。然而天下的人不是人人都

能學繡鴛鴦的；多數人只愛看鴛鴦而不想自己動手去學繡。清朝的學者只是天天一針一針的學繡，始終不肯繡鴛鴦。所以他們儘管辛苦殷勤的做去，而在社會的生活思想上幾乎全不發生影響。他們自以爲打倒了宋學，然而全國的學校裏讀的書仍舊是朱熹的四書集注，詩集傳，易本義等書。他們自以爲打倒了僞古文尙書，然而全國村學堂裏的學究仍舊繼續用蔡沈的書集傳。三百年第一流的精力，二千四百三十卷的經解，仍舊不能替換朱熹一個人的幾部啓蒙的小書！這也可見單靠功力而不重理解的失敗了。

（3）缺乏參考比較的材料。　我們試問，這三百年的學者何以這樣缺乏理解呢？我們推求這種現象的原因，不能不回到第一層缺點——研究的範圍的過於狹小。宋明的理學家所以富於理解，全因爲六朝唐

以後佛家與道士的學說彌漫空氣中，宋明的理學家全都受了他們的影響，用他們的學說作一種參考比較的資料。宋明的理學家，有了這種比較研究的材料，就像一個近視眼的人戴了近視眼鏡一樣；從前看不見的，現在都看見了；從前不明白的，現在都明白了。同是一篇大學，漢魏的人不很注意他，宋明的人忽然十分尊崇他，把他從禮記裏抬出來，尊爲四書之一，推爲『初學入德之門』。中庸也是如此的。宋明的戴了佛書的眼鏡，望着大學中庸，便覺得『明明德』『誠』『正心誠意』『率性之謂道』等等話頭都有哲學的意義了。清朝的學者深知戴眼鏡的流弊，決意不配眼鏡；却不知道近視而不戴眼鏡，同瞎子相差有限。說詩的回到詩序，說易的回到『方士易』，說春秋的回到公羊，可爲『陋』之至了；然而我試想這一班第一流才士，何以陋到這步田地，可不是因爲他們

沒有高明的參考資料嗎？他們排斥「異端」他們得着一部一切經音義，只認得他有保存古韻書古詞典的用處；他們拿着一部子書，也只認得他有旁證經文古義的功用。他們只向那幾部儒書裏兜圈子；兜來兜去，始終脫不了一個「陋」字！打破這個「陋」字，沒有別的法子，只有旁搜博採，多尋參考比較的材料。

以上指出這三百年的古學研究的缺點，不過是隨便挑出了幾樁重要的。我們的意思並不要菲薄這三百年的成績；我們只想指出他們的成績所以不過如此的原因。前人上了當，後人應該學點乖。我們借鑑於先輩學者的成功與失敗，然後可以決定我們現在和將來研究國學的方針。我們不研究古學則已；如要想提倡古學的研究，應該注意這幾點：

(1)擴大研究的範圍。

(2)注意系統的整理。

(3)博採參考比較的資料。

(1)怎樣擴大研究的範圍呢？『國學』在我們的心眼裏，只是『國故學』的縮寫。中國的一切過去的文化歷史，都是我們的『國故』；研究這一切過去的歷史文化的學問，就是『國故學』，省稱爲『國學』。『國故』這個名詞，最爲妥當；因爲他是一個中立的名詞，不含褒貶的意義。『國故』包含『國粹』；但他又包含『國渣』。我們若不了解『國渣』，如何懂得『國粹』？所以我們現在要擴充國學的領域，包括上下三四千年的過去文化，打破一切的門戶成見：拿歷史的眼光來整統一切，認清了『國故學』的使命是整理中國一切文化歷史，便可以把一切狹陋的門戶之見都掃空了。例如治經，鄭玄王肅在歷史上固然占一個位置，王弼何晏也占一個位置，王安石朱熹也占一

個位置，戴震惠棟也占一個位置，劉逢祿康有爲也占一個位置。段玉裁曾說：

校經之法，必以賈還賈，以孔還孔，以陸還陸，以杜還杜，以鄭還鄭，各得其底本，而後判其義理之是非。……不先正注疏釋文之底本，則多誣古人。不斷其立說之是非，則多誤今人。……（經韻樓集，與諸同志書論校書之難）

我們可借他論校書的話來總論國學；我們也可以說：

整理國故，必須以漢還漢，以魏晉還魏晉，以唐還唐，以宋還宋，以明還明，以清還清；以古文還古文家，以今文還今文家；以程朱還程朱，以陸王還陸王，……各還他一個本來面目，然後評判各代各家各人的義理的是非。不還他們的本來面目，則多誣古人。不評判他們的是非，則多誤今人。但不先弄明白了他們的本來面目，我們決不配評判他們的是非。

這還是專爲經學哲學說法。在文學的方面，也有同樣的需要。廟堂的文學固可以研究，但草野的文學也應該研究。在歷史的眼光裏，今日民間小兒女唱的歌謠，和詩三百篇有同等的位置；民間流傳的小說，和高文典册有同等的位置，吳敬梓曹霑和關漢卿馬東籬和杜甫韓愈有同等的位置。故在文學方面，也應該把三百篇還給西周東周之間的無名詩人，把古樂府還給漢魏六朝的無名詩人，把唐詩還給唐，把詞還給五代兩宋，把小曲雜劇還給元朝，把明清的小說還給明清。每一個時代，還他那個時代的特長的文學，然後評判他們的文學的價值，不認明每個時代的特殊文學，則多誣古人而多誤今人。

近來頗有人注意戲曲和小說了；他們的注意仍不能脫離古董家的習氣。他們只看得起宋人的小說，而不知道在歷史的眼光裏，一本石印小字的

平妖傳和一本精刻的殘本五代史平話有同樣的價值，正如道藏裏極荒謬的道教經典和尙書周易有同等的研究價值。

總之，我們所謂『用歷史的眼光來擴大國學研究的範圍，』只是要我們大家認清國學是國故學，而國故學包括一切過去的文化歷史。歷史是多方面的：單記朝代興亡，固不是歷史；單有一宗一派，也不成歷史。過去種種，上自思想學術之大，下至一個字一隻山歌之細，都是歷史，都屬於國學研究的範圍。

(2)怎樣才是『注意系統的整理』呢？ 學問的進步不單靠積聚材料，還須有系統的整理。系統的整理可分三步說：

(甲)索引式的整理。 不曾整理的材料，沒有條理，不容易檢尋，最能銷磨學者有用的精神才力，最足阻礙學術的進步。若想學問進步增加速度，我

們須想出法子來解放學者的精力，使他們的精力用在最經濟的方面。倒如一部說文解字，是最沒有條理系統的；向來的學者差不多全靠記憶的苦工夫，方才能用這部書。但這種苦工夫是最不經濟的；如果有人能把說文重新編制一番，（部首依筆畫，每部的字也依筆畫，）再加上一個檢字索引，（略如說文通檢或說文易檢，）那就可省許多無謂的時間與記憶力了。又如一部二十四史，有了一部史姓韻編，可以省多少精力與時間。清代的學者也有見到這一層的；如章學誠說：

竊以典籍浩繁，聞見有限；在博雅者且不能悉究無遺，況其下乎？校讎之先，宜盡取四庫之藏，中外之籍，擇其中之人名地名官階書目，凡一切有名可治，有數可稽者，略倣佩文韻府之例，悉編爲韻；乃於本韻之下，注明原書出處，及先後篇第；自一見再見以至數千百見，皆詳注之；藏之館中

以爲羣書之總類。至校書之時遇有疑似之處卽名而求其編韻因韻而檢其本書參互錯綜，卽可得其至是。此則淵博之儒窮畢生年力而不可究殫者，今卽中才校勘可坐收於几席之間非校讎之良歟？（校讎通義）

當日的學者如朱筠戴震等，都有這個見解，但這件事不容易做到，直到阮元得勢力的時候，方才集合許多學者合力做成一部空前的經籍纂詁，『展一韻而衆字畢備，檢一字而諸訓皆存，尋一訓而原書可識』（王引之序）；『卽字而審其義，依韻而類其字，有本訓，有轉訓，次敍布列，若綱在綱』（錢大昕序）。這種書的功用，在於節省學者的功力，使學者不疲功力之細碎，而省出精力來做更有用的事業。後來這一類的書，被科場士子用作夾帶的東西，用作鈔竊的工具，所以有許多學者竟以用這種書爲可恥的事。這是大錯的。

這一類『索引』式的整理，乃是系統的整理的最低而最不可少的一步；沒有這一步的預備，國學止限於少數有天才而又有閒空工夫的少數人；並且這些少數人也要因功力的拖累而減少他們的成績。偌大的事業，應該有許多人分担去做的，却落在少數人的肩膀上：這所以國學不能發達的一個重要原因。所以我們主張，國學的系統的整理的第一步是提倡這種『索引』式的整理，把一切大部的書或不容易檢查的書，一概編成索引，使人人能用古書，是提倡國學的第一步。

（乙）結賬式的整理。　商人開店，到了年底，總要把這一年的賬結算一次，要曉得前一年的盈虧和年底的存貨，然後繼續進行，做明年的生意。一種學術到了一個時期，也有總結賬的必要。學術上結賬的用處有兩層：一是把這一種學術裏已經不成問題的部分整理出來，交給社會；二是把那不能解

決的部分特別提出來，引起學者的注意，使學者知道何處有隙可乘，有功可立，有困難可以征服。結賬是（1）結束從前的成績，（2）預備將來努力的新方向。前者是預備普及的，後者是預備繼長增高的。古代結賬的書，如李鼎祚的周易集解，如陸德明的經典釋文，如唐宋的十三經注疏，如朱熹的四書詩集傳，易本義等，所以都在後世發生很大的影響，全是這個道理。三百年來學者都不肯輕易做這種結賬的事業。二千四百多卷的清經解，除了極少數之外，都只是一堆『流水』爛賬，沒有條理，沒有系統；人人從『粵若稽古』『關關雎鳩』說起，人人做的都是『雜記』式的稿本！怪不得學者看了要『望洋興歎』了；怪不得國學有淪亡之憂了。我們試看科舉時代投機的書坊肯費整年的工夫來編一部『皇清經解縮本編目』，便可以明白索引式的整理的需要；我們又看那時代的書坊肯費幾年的工夫來編一部『皇清經解

分經彙纂』便又可以明白結賬式的整理的需要了。現在學問的途經多了，學者的時間與精力，更有經濟的必要了。例如詩經二千年研究的結果，究竟到了什麼田地很少人說得出的，只因為二千年的詩經爛賬至今不曾有一次的總結算。宋人駁了漢人，清人推翻了宋人，自以為回到漢人：至今詩經的研究，音韻自音韻，訓詁自訓詁，異文自異文，序說自序說，各不相關連。少年的學者想要研究詩經的，伸頭望一望，只看見一屋子的爛賬簿，嚇得吐舌縮不進去，只好嘆口氣，「算了罷！」詩經在今日所以漸漸無人過問，是少年人的罪過呢？還是詩經的專家的罪過呢？我們以為，我們若想少年學者研究詩經，我們應該把詩經這筆爛賬結算一遍，造成一筆總賬。詩經的總賬裏應該包括這四大項：

（A）異文的校勘：總結王應麟以來直到陳喬樅李富孫等校勘異文的

賬。

(B)古韻的考究：總結吳棫朱熹陳第顧炎武以來考證古音的賬。

(C)訓詁：總結毛公鄭玄以來直到胡承珙馬瑞辰陳奐二千多年訓詁的賬。

(D)見解(序說)：總結詩序，詩辨妄，詩集傳，僞詩傳，姚際恆，崔述，龔橙，方玉潤，……等二千年猜謎的賬。

有了這一本總賬，然後可以使大多數的學子容易踏進「詩經研究」之門；這是普及。入門之後，方才可以希望他們之中有些人出來繼續研究那總賬裏未曾解決的懸賬：這是提高。詩經如此，一切古書古學都是如此。我們試看前清用全力治經學，而經學的書不能流傳於社會，倒是那幾部用餘力做的墨子閒詁，荀子集解，莊子集釋，一類結賬式的書流傳最廣。這不可以使

我們覺悟結賬式的整理的重要嗎？

（丙）專史式的整理。 索引式的整理是要使古書人人能用；結賬式的整理是使古書人人能讀；這兩項都只是提倡國學的設備。但我們在上文曾主張，國學的使命是要使大家懂得中國的過去的文化史；國學的方法是要用歷史的眼光來整理一切過去文化的歷史。國學的目的是要做成中國文化史。國學的系統的研究，要以此爲歸宿。一切國學的研究，無論時代古今，無論問題大小，都要朝着這一個大方面走。只有這個目的可以整統一切材料；只有這個任務可以容納一切努力只有這種眼光可以破除一切門戶畛域。

我們理想中的國學研究，至少有這樣的一個系統：

中國文化史：

1. 民族史　　2. 語言文字史
3. 經濟史　　4. 政治史
5. 國際交通史　　6. 思想學術史
7. 宗教史　　8. 文藝史
9. 風俗史　　10. 制度史

這是一個總系統。歷史不是一件人人能做的事；歷史家須要有兩種必不可少的能力：一是精密的功力，一是高遠的想像。沒有精密的功力，不能做搜求和評判史料的工夫；沒有高遠的想像力，不能構造歷史的系統。況且中國這麼大，歷史這麼長，材料這麼多，除了分工合作之外，便無他種方法可以達到這個大目的。但我們又覺得，國故的材料太紛繁了，若不先做一番歷史的整理工夫，初學的人實在無從下手，無從入門。後來的材料也無所統屬；

材料無所統屬；是國學紛亂煩碎的重要原因。所以我們主張應該分這幾個步驟：

第一，用現在力所能搜集考定的材料，因陋就簡的先做成各種專史，如經濟史，文學史，哲學史，數學史，宗教史……之類。這是一些大間架，他們的用處只是要使現在和將來的材料有一個附麗的地方。

第二，專史之中，自然還可分子目，如經濟史可分時代，又可分區域；如文學史哲學史可分時代，又可分宗派，又可專治一人；如宗教史可分時代，可專治一教，或一宗派，或一派中的一人。這種子目的研究是學問進步必不可少的條件。治國學的人應該各就『性之所近而力之所能挽者』，用歷史的方法與眼光去担任一部分的研究。子目的研究是專史修正的唯一源頭，也是通史修正的唯一源頭。

（3）怎樣『博採參攷比較的資料』呢？向來的學者誤認『國學』的『國』字是國界的表示，所以不承認『比較的研究』的功用。最淺陋的是用『附會』來代替『比較』；他們說基督教是墨教的緒餘，墨家的『巨子』卽是『矩子』，而『矩子』卽是十字架！……附會是我們應該排斥的，但比較的研究是我們應該提倡的。有許多現象孤立的說來說去，總說不通，總說不明白；一有了比較，竟不須解釋，自然明白了。例如一個『之』字古人說來說去，總不明白；現在我們懂得西洋文法學上的術語，只須說某種『之』字是內動詞，（由是而之焉）某種是介詞，（賊夫人之子）某種是指物形容詞，（之子于歸）某種是代名詞的第三身用在目的位，（受之勿能勞乎）就都明白分明了。又如封建制度，向來被那方塊頭的分封說欺騙了，所以說來說去，總不明白；現在我們用歐洲中古的封建制度來比較，就容易明白了。音韻學上比較的研究最有

功效。用廣東音可以考侵覃各韻的古音，可以考古代入聲各韻的區別。近時西洋學者如 Karlgren, 如 Baronvon Stael-Wolstein,用梵文原本來對照漢文譯音的文字，很可以幫助我們解決古音學上的許多困難問題。不但如此：日本語裏，朝鮮語裏，安南語裏，都保存有中國古音，可以供我們的參考比較。西藏文自唐朝以來，音讀雖變了，而文字的拼法不曾變，更可以供我們的參考比較，也許可以幫助我們發現中國古音裏有許多奇怪的複輔音呢。制度史上，這種比較的材料也極重要。懂得了西洋的議會制度史，我們更可以了解中國御史制度的性質與價值；懂得了歐美高等教育制度史，我們更能了解中國近一千年來的書院制度的性質與價值。哲學史上，這種比較的材料已發生很大的助力了。墨子裏的經上下諸篇，若沒有印度因明學和歐洲哲學作參考，恐怕至今還是幾篇無人能解的奇書。韓非，王莽，王安石，李贄，……

一班人，若沒有西洋思想作比較，恐怕至今還是沉寃莫白看慣了近世國家注重財政的趨勢，自然不覺得李覯王安石的政治思想的可怪了。懂得了近世社會主義的政策，自然不能不佩服王莽王安石的見解和魄力了。易繫辭傳裏『易者象也』的理論，得柏拉圖的『法象論』的比較而更明白；荀卿書裏『類不悖，雖久同理』的理論，得亞里士多德的『類不變論』的參考而更易懂。這都是很明顯的例。至於文學史上，小說戲曲近年忽然受學者的看重，民間俗歌近年漸漸引起學者的注意，都是和西洋文學接觸比較的功效，更不消說了。此外，如宗教的研究，民俗的研究，美術的研究，也都是不能不利用參考比較的材料的。

以上隨便舉的例，只是要說明比較參考的重要。我們現在治國學，必須要打破閉關孤立的態度，要存比較研究的虛心。第一，方法上，西洋學者研究

古學的方法早已影響日本的學術界了，而我們還在冥行索塗的時期。我們此時正應該虛心採用他們的科學的方法，補救我們沒有條理系統的習慣。第二，材料上，歐美日本學術界有無數的成績可以供我們的參考子。比較，可以給我們開無數新法門，可以給我們添無數借鑑的鏡。學術的大仇敵是孤陋寡聞；孤陋寡聞的唯一的藥是博採參考比較的材料。

　　我們觀察這三百年的古學史，研究這三百年學者的缺陷，知道他們的缺陷都是可以補救的；我們又返觀現在古學研究的趨勢，明白了世界學者供給我們參考比較的好機會，所以我們對於國學的前途，不但不抱悲觀，並且還抱無窮的樂觀。我們認清了國學前途的黑暗與光明全靠我們努力的方向對不對。因此，我們提出這三個方向來做我們一班同志互相督責勉勵的條件：

第一，用歷史的眼光來擴大國學研究的範圍。
第二，用系統的整理來部勒國學研究的材料。
第三，用比較的研究來帮助國學的材料的整理與解釋。

論國故學

胡適之

——答毛子水——

……張君的大病是不解「國故學」的性質，如他說的：

「使國人之治之者倘衆肯推已知而求未知爲之補苴罅漏，張皇幽眇，使之日新月異，以應時勢之需，則國故亦方生未艾也。」

「補苴罅漏，」「張皇幽眇，」還可說得過去，「使之」……「應時勢之需，」便是大錯，便是

完全不懂「國故學」的性質，「國故學」的性質，不外乎要懂得國故，這是人類求知的天性所要求的。若說是「應時勢之需」便是古人「通經而致治平」的夢想了。

你駁他論「聲韻學」一段很是。自顧亭林以來至於今日，聲韻學的成績只是一部不會完全的「古音變遷史」。請問知道「古無輕唇音」一條通例，於「將來之聲音究竟如何」個大問題有何幫助？難道我們就可以推知現在所剩的重唇音將來都會變成輕唇音嗎？

但是你的主張，也有一點太偏了的地方。如說：

我們把國故整理起來，世界的學術界亦許得着一點益處，不過一定是沒有多大的。……世界所有的學術，比國故更有用的有許多，比國故更要緊的亦有許多。

我以為我們做學問不當先存這個狹義的功利觀念。

做學問的人當看自己性之所近，揀選所要做的學問，揀定之後，當存一個「為眞理而求眞理」的態度。研究學術史的人更當用「為眞理而求眞理」的標準去批評各家的學術。學問是平等的。發明一個字的古義，與發現一顆恆星，都是一大功績。

況且現在整理國故的必要，實在很多。我們應該盡力指導「國故家」用科學的研究法去做國故的研究，不當先存一個「有用無用」的成見，致生出許多無謂的意見。你以為何如？

還有一層意思，你不會發揮得盡致。清朝的「漢學家」所以能有國故學的大發明者，正因為他們用的方法無形之中都暗合科學的方法。錢大昕的古音之研究，王引之的經傳釋詞，俞樾的古書疑義舉例，都是科學方法的出

產品。這還是「不自覺的」(Unconcious) 科學方法已能有這種的成績了。我們若能用自覺的科學方法加上許多防弊的法子用來研究國故，將來的成績一定更大了。這種勸法似乎更動聽一點，你以爲何如？我前夜把「漢學家的科學方法」一文做完寄出。這文的本意，是要把「漢學家」所用的「不自覺的」方法變爲「自覺的」方法「不自覺」，最容易有弊。如科學方法最淺最要的一部分就是「求否定的例」(Negatire Jnstonces or exceqtions) 顧亭林講易音，把革傳「炳蔚君」三字輕輕放過不題，未濟傳「極正」二字，亦然。這便不是好漢。錢大昕把這兩個例外也尋出「韻」來，方才使顧氏的通例無有否定的例，若我們有自覺的方法，處處存心防弊，豈不更圓滿嗎？

八年八月十六日

國故學討論集

許嘯天輯

第二集　學的討論

清代學者的治學方法

胡適之

(一)

研究歐洲學術史的人知道科學方法不是專講方法論的哲學家所發明的，是實驗室裏的科學家所發明的，不是亞里士多德(Alistotle)，倍根(Bacon)，彌兒(Mill)一般人提倡出來的，是格利賴(Galileo)，牛敦(Newton)，勃里斯來(Pliestley)一般人實地試行出來的。即如世人所推為歸納論理的始祖的倍根，他不過曾提倡知識的實用和事實的重要，故略帶着科學的精神。其實他所主張的方法，實行起來，全不能夠適用，決不能當「科學

方法」的尊號後來科學大發達，科學的方法已經成了一切實驗室的公用品，故彌兒能把那時科學家所用的方法編理出來，稱爲歸納法的五種細則。但是彌兒的區分，依科學家的眼光看來，仍舊不是科學用來發明眞理解釋自然的方法的全部。彌兒和倍根都把演繹法看得太輕了，以爲只有歸納法是科學方法。近來的科學家和哲學家漸漸的懂得假設和證驗都是科學方法所不可少的主要分子，漸漸的明白科學方法不單是歸納法，是演繹和歸納相互爲用的，忽而歸納，忽而演繹，忽而又歸納；時而由個體事物到全稱的通則，時而由全稱的假設到個體的事實，都是不可少的。我們試看古今來多少科學的大發明，便可明白這個道理。更淺一點，我們走進化學實驗室裏去做完一小盒材料的定性分析，也就可以明白科學的方法不單是歸納一項了。

歐洲科學發達了二三百年，直到於今方才有比較的圓滿的科學方法論。這都是因爲高談方法的哲學家和發明方法的科學家，向來不很接近，所以高談方法的人至多不過能得到一點科學的精神和科學的趨勢；所以創造科學方法和實用科學方法的人，也只顧他自己研究試驗的應用，不能用哲學綜合的眼光把科學方法的各方面詳細表示出來使人了解。哲學家沒有科學的經驗，決不能講圓滿的科學方法論。科學家沒有哲學的興趣，也決不能講圓滿的科學方法論。不但歐洲學術史可以證明我這兩句話，中國的學術史也可以引來作證。

（二）

當印度系的哲學盛行之後，中國系的哲學復興之初，第一個重要問題就是方法論，就是一種邏輯。那個時候，程子到朱子的時候，禪宗盛行，一個「

禪』一字幾乎可以代表佛學。佛學中最講究邏輯的幾個宗派，如三論宗和法相宗都很不容易研究，經不起少許政府的摧殘，就很衰微了。只有那『明心見性，不立文字』的禪宗，仍舊風行一世。但是禪宗的方法完全是主觀的頓悟，決不是多數人『自悟悟他』的方法。宋儒最初有幾個人曾採用道士派關起門來虛造宇宙論的方法，如周濂溪邵康節一班人。但是他們只造出幾種道士氣的宇宙觀，並不曾留下什麼方法論。直到後來宋儒把禮記裏一面篇一千七百五十個字的大學提出來，方才算是尋得了中國近世哲學的方法論。自此以後，直到明代和清代，這篇一千七百五十個字的小書仍舊是各家哲學爭論的焦點。程朱陸王之爭，不用說了。直到二十多年前康有爲的長興學記裏還爭論『格物』兩個字究竟怎樣解說呢！大學的方法論，最重要的是『致知在格物』五個字。程子朱子一派的解說是：所謂『致知在格物』者，言欲

致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。（朱子補大學第五章）這一種『格物』說便是程朱一派的方法論。這裏面有幾點很可注意。（1）他們把『格』字作『至』字解，朱子用的『卽』字，也是『到』的意思。『卽物而窮其理』是自己去到事物上尋出物的道理來。這便是歸納的精神。（2）『卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極，』這是很偉大的希望科學的目的。小程子也說，『語其大至天地之高厚，其小至一物之所以然，學者皆當理會。』倘宋代的學者能抱着這個目的語做去，也許做出一些科學的成績。

但是這種方法何以沒有科學的成績呢？這也有種原因。（1）科學的工具器械不夠用。（2）沒有科學應用的需要；科學雖不專爲實用，但實用是科學發展的一個絕大原因。小程子臨死時說，『道著用，便不是。』這種絕對非功用說，如何能使科學有發達的動機？（3）他們既不講實用，又不能有純粹的愛眞理的態度。他們口說『致知，』但他們所希望的，並不是這個物的理和那個物的理，乃是一種最後的絕對眞理。小程子說，『今日格一件，明日格一件，積習旣多，然後脫然有貫通處。』又說，『自一身之中，至萬物之理，但理會得多，自然豁然有覺悟處。』朱子上文說的『至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。』這都可證宋儒雖然說『今日格一事明日格一事，』但他們的目的並不在今日明日格的這一事，他們所希望的是那『一旦豁然貫通』的絕對的知慧。這是科學的

反面，科學所求的知識正是這物那物的道理，並不妄想那最後的無上知慧。丟了具體的物理，去求那『一旦豁然貫通』的大澈大悟，決沒有科學。再論這方法本身也有一個大缺點。科學方法的兩個重要部分，一是假說，一是實驗。沒有假說，便用不着實驗。宋儒講格物全不注重假說。如小程子說，『致知在格物，物來則知起。物各付物，不役其知，則意誠不動。』天下那有『不役其知』的格物？這是受了樂記和淮南子所說『人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也，』那種知識論的毒。『不欲其知』的格物，是完全被動的觀察，沒有假說的解釋，也不用實驗的證明。這種格物如何能有科學的發明？但是我們平心而論，宋儒的格物說，究竟可算得是含有一點歸納的精神。『卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之』一句話裏，的確含有科學的基礎。朱子一生有時頗能做一點實地的觀察。我且舉朱子語錄裏的兩個例：——

（1）今登高山而望羣山皆爲波浪之狀，便是水泛如此。只不知因甚麽事凝了。

（2）嘗見高山有螺蚌殼，或生石中。此石即舊日之土，螺蚌即水中之物。下者都變而爲高，柔者都變而爲剛。此事思之至深，有可驗者。這兩條都可見朱子頗能實行格物。他這種觀察，斷案雖不正確，已很可使人佩服。西洋的地質學者觀察同類的現狀，加上胆大的假設，作爲有系統的研究，便成了歷史的地質學。

（三）

起初小程子把『格物』的物字解作『語其大至天地之高厚，語其小至一物之所以然』又解作『自一身之中至萬物之理』。這個『物』的範圍，簡直是科學的範圍。但是當科學器械不完備的時候，這樣科學的野心，不但做不

到，簡直是妄想，所以小程子自己先把『物』的範圍縮小了。他說『窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物，別其是非，或應接事物，處其當然，皆窮理也。』這是把『物』字縮到『窮經，應事，尙論古人』三項。後來朱子便依着小程子所定的範圍。朱子是一個讀書極博的人，他的一生精力大半都用在『讀書窮理』『讀書求義』上。他曾費了大工夫把四子書四經（易詩書春秋）自漢至唐的註疏細細整理一番，删去那些太繁的和那些太講不通的，又加上許多自己的見解，做成了幾部簡明貫串的集注。這幾部書，八百年來，在中國發生了莫大的勢力。他在大學中庸兩部書上用力更多。每一部書有章句，又有或問。中庸還有輯略。他教人看大學的法子，『須先讀本文，念得一次，將章句來解本文，又將或問來參章句，須逐一令記得，反復尋究，待他浹洽，既逐段曉得，將來統看溫尋過，這方始是。』看這一條，可以想見朱子的格物方法

在經學上的應用。

他這種方法是很繁瑣的。在那禪學盛行的時代，這種方法自然很受一些人的攻擊：陸子批評他道：『易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。』『支離事業』就是朱子一派的『傳注』工夫。陸子自己說：『學茍知本則六經皆我註脚。』又說『六經註我，我註六經。』他所說的『本』，就是自己的心。他說，『宇宙卽是吾心吾心卽是宇宙』。他又說，『萬物皆備於我只要明理然理不解自明，須是隆師親友。』朱子說『人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理』這是說『理』在物中，不在心內，故必須去尋求研究。陸子說『此心此理，實不容有二』。心就是理，理本在心中，故說，『理不解自明。』這種學說和程朱一系所說『卽納而窮其理』的方法，根本上立於反對的地位。後來明代王陽明也攻擊朱子的格物方法。陽明說：『衆人只說格物要依晦翁，何曾把他的說

去用我著實曾用來。初年與錢友同論做聖賢要格天下之物，因指亭前竹子令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思至於三日，便致勞神成疾。當初說他是精力不足，某因自去窮格，早夜不得其理，到七日亦以勞思致疾。遂相與歎，聖賢是做不得的，無他大力量去格物了！」

王陽明這樣挖苦朱子的方法，雖然太刻薄一點，其實是很切實的批評。朱子一系的人何嘗眞做過「卽其天下之物，莫不因其已知之理而益窮之」的工夫？朱子自己說：『夫天下之物，莫不有理，而其精蘊則已具於聖賢之書，故必由是以求之。』從『天下之物』縮小到『聖賢之書』，這一步可算跨得遠了！

王陽明自己主張的方法大致和陸象山相同。陽明說：「心外無物。」又說：「物者，事也。凡意之所發，必有其事。意所在之事謂之物。」又說「如吾心

發一念孝親，即孝親便是物。』他把『格』字當作『正』字解，他說：『格者，正也，正其不正以歸於正也。』他把『致知』解作『致吾心之良知』，故要人『於其良知所知之善者，即其意之所在之物而實爲之，無有乎不盡；於其良知所知之惡者，即其意之所在之物而實去之，無有乎不盡。』這就是格物。

陸王一派把『物』的範圍限於吾心意念所在的事物，初看去似乎比程朱一派的『物』的範圍縮小得多了。其實並不然。程朱一派高談『即凡天下之物，』其實祗有『聖賢之書』是他們的『物』。陸王明明承認『格天下之物』是做不到的事，故把範圍收小，限定『意所在之事謂之物。』但是陸王都主張『心外無物』的，故『意所在之事』一句話的範圍可大到無窮，比程朱的『聖賢之書』廣大得多了。是有一層，陸王一派極力提倡個人良知的自由，陸子說：『六經爲我註腳，』王子說，『夫學貴得之心，求之於心而非也，雖

其言之出於孔子不敢以爲是也」這種獨立自由的精神便是學問革新的動機。

但是獨立的思想精神，也是不能單獨存在的。陸王一派的學說，解放思想的束縛是狠有功的，但他們偏重主觀的見解，不重物觀的研究，所以不能得社會上一般人的信用。我們在三四百年後觀察程朱陸王的爭論，從歷史的線索上看起來可得這樣一個結論：「程朱的格物論注重「卽物而窮其理」是狠有歸納的精神的。可惜他們存一種被動的態度，要想「不役其知，」以求那豁然貫通的最後一步。那一方面陸王的學說主張眞理卽在心中，抬高個人的思想，用良知的標準來解脫「傳注」的束縛，這種自動的精神，狠可以補救程朱一派的被動的格物法。程朱的歸納手續，經過陸王一派的解放，是中國學術史的一大轉機。解放後的思想重新又採取程朱的歸納精

神，重新經過一番「樸學」的訓練：於是有清代學者的科學方法出現，這又是中國學術史的一大轉機。」

(四)

中國舊有的學術，只有清代的『樸學』確有『科學』的精神。『樸學』一個名詞包括甚廣，大要可分四部分：

(1)文字學。　包括字音的變遷，文字的假借通轉，等等。

(2)訓詁學。　訓詁學是用科學的方法物觀的證據，來解釋古書文字的意義。

(3)校勘學。　校勘學是用科學的方法來校正古書文字的錯誤。

(4)考訂學。　考訂學是考定古書的眞僞，古書的著者及一切關於著者的問題，的學問。

因爲範圍狠廣；故不容易尋一個總包各方面的類名。『樸學』又稱爲『漢學』，又稱爲『鄭學』。這些名詞都不十分滿意。比較起來，『漢學』兩個字雖然不妥，但狠可以代表那時代的歷史背景。『漢學』是對於『宋學』而言的。因爲當時的學者不滿意於宋代以來的性理空談，故抬出漢儒來想壓倒宋儒的招牌。因此，我們暫時沿用這兩個字。

『漢學』這個名詞狠可表示這一派學者的公同趨向。這個公同趨向就是不滿意於宋代以來的學者用主觀的見解來做考古學問的方法。這種消極方面的動機，起於經學上所發生的問題，後來漸漸的擴充，變成上文所說的四種科學。現在且先看漢學家所攻擊的幾種方法：——

(1)隨意改古書的文字。

(2)不懂古音，用後世的音來讀古代的韻文，硬改古音爲『叶音』。

(3)增字解經則如解「致知」爲「致良知」。

(4)望文生義例如論語「君子恥其言而過其行」本有錯誤，故「而」字講不通，宋儒硬解爲「恥者，不敢盡之意過者欲有餘之辭」都不知道「而」字是「之」字之誤，（皇侃本如此。）

這四項不過是略舉幾個最大的缺點。現在且舉漢學家糾正這種主觀的方法的幾個例。唐明皇讀尚書洪範「無偏無頗，遵王之義」覺得下文都協韻，何以這兩句不協韻，於是下勅改「頗」爲「陂」使與義字協韻。顧炎武研究古音，以爲唐明皇改錯了，因爲古音「義」字本讀爲我，故與頗字協韻。他舉易象傳「鼎耳革，失其義也；覆公餗，信如何也，」又禮記表記「仁者，右也；道者，左也；仁者，人也；道者，義也，」證明義字本讀爲我，故與左字，何字，頗字協韻。

又易小過上六，『弗遇過之，飛鳥離之。』朱子說當作『弗過遇之。』顧炎武引易離九三『日昃之離，不鼓缶而歌，則大耋之嗟，』來證明『離』字古讀如羅，與過字協韻，本來不錯。

『望文生義』的例：如老子『行於大道，唯施是畏，』王弼與河上公都把『施』字當作『施爲』解。王念孫證明『施』字當讀爲『迆』，作邪字解。他舉的證據甚多：(1)孟子離婁『施從良人之所之，』趙岐注，『施者，邪施而行，』丁公著音迆。(2)淮南齊俗訓、『去非者，非批邪施也，』高誘注，『施微曲也。』』(3)淮南要略，『接徑直施，』高注『施邪也。』以上三證，證明施與迆通，說文說，『迆衺行也。』(4)史記賈生傳，『庚子日施兮，』漢書寫作『日斜兮。』(5)韓非子的解老篇解老子這擧章也說，『所謂大道也者，端道也。所謂貌施也者，邪道也。』以上兩證，證明施字作邪字解，這種考證法還不令人

心服嗎？這幾條隨便舉出的例，可以表示漢學家的方法。他們的方法的根本觀念可以分開來說：——

（1）研究古書，並不是不許人有獨立的見解，但是每立一種新見解，必須有物觀的證據。

（2）漢學家的『證據』完全是『例證』。例證就是舉例爲證。看上文所舉的三件事，便可明白『例證』的意思了。

（3）舉例作證是歸納的方法。舉的例不多，便是類推的證法。舉的例多了，便是正當的歸納法了。類推與歸納，不過是程度的區別，其實他們的性質是根本相同的。

（4）漢學家的歸納手續不是完全被動的，是很能用『假設』的。這是他和朱子大不相同之處。他們所以能舉例作證，正因爲他們觀察了

一些個體的例之後，腦中先已有了一種假說的通則，然後用這通則所包涵的例來證同類的例。他們實際上是用個體的例來證個體的例，精神上實在是把這些個體的例所代表的通則，演繹出來。故他們的方法是歸納和演繹同時並用的科學方法。如上文所舉的第一件事，顧炎武研究了許多例，得了『凡義字古音皆讀爲我』的通則。這是歸納。後來他遇着『無偏無頗，尊王之義』一個例，就用這個通則來解釋，他說這個義字古音讀爲我，故能與頗字協韻。這是通則的應用，是演繹法。既是一條通則，應該總括一切『義』字，故必須舉出這條『義讀爲我』的例來證明這條『假說』的確是一條通則。印度因明學的三支，有了『諭體』（大前提，）還要加上一個『諭依』（例），就是這個道理。

（五）

我現在且舉幾個最精密的長例來表示漢學家的科學方法。清代漢學的成績，要算文字學的音韻一部分爲最大，故我先舉錢大昕考定古今音變遷的一條例。錢氏於古音學上有兩大發明，一是『古無輕脣音』，一是『古無舌頭舌上之分。』前一條我已引在我的中國哲學史大綱裏了。現在且舉他的『古無舌頭舌上之分』一條。舌上的音如北方人讀知徹澄三組的字都是舌上音。舌頭音爲端透定三組的字（西文的D，T兩母的字）錢字發明現讀舌上音的字古音都讀舌頭的音。他舉的例如下：

(1)說文『冲讀若動。』書『惟予冲人』，釋文，『直忠切。』古讀直如特，冲子猶童子也。字母家不識古音，讀冲爲蟲，不知古讀蟲亦如同也。詩，『蘊隆蟲蟲，』釋文，『直忠反；』徐『徒冬反。』爾雅作爞爞

郭「都冬反」韓詩作烔音徒冬反。是蟲與同，音不異。

(2)古音中如得。三倉云「中，得也」史記封禪書「康后與王不相中」周勃傳，「子勝之尚公主不相中」小司馬皆訓爲得。

(3)古音陟如得。周禮「太卜掌三夢之法……三日咸陟」注「陟之言得也，讀如王德翟人之德」

(4)古音趙如𢭃。詩「其鎛斯趙」釋文，「徒了反」周禮考工記注引此作「其鎛斯𢭃，」大了反。荀子揚倞注，「趙讀爲掉」

(5)古音直如特。詩「實惟我特」釋文「韓詩作直，甚相當値也。」檀弓，「行幷植於晉國」注，「植或爲特」王制，「天子犆礿」釋文，「犆音特」

(6)古音竹如篤。詩「綠竹猗猗」釋文，「韓詩作薵，音徒沃反」與篤

音相近，皆舌音也。篤竹並從竹得聲。論語，『君子篤於親，』汗簡云，『古文作竺。』書『篤不忘，』釋文，『本又作竺，』釋詁，『竺厚也，』釋文，『本又作篤。』漢書西域傳，『無雷國北與捐毒接，』師古曰，『捐毒卽身毒天毒也。』張騫傳，『吾賈人轉市之身毒國，』鄧展曰，『毒音督，』李奇曰，『一名天竺，』後漢書杜篤傳，『擢天督，』注，『卽天竺國。』然則竺篤毒督四字同音。

(7)古讀豬如都。檀弓，『洿其宮而豬也，』注，『豬，都也，南方謂都爲豬。』書『大野既豬，』史記作既都。『滎波既豬，』周禮注引作『滎播既都。』

(8)古讀追如堆。郊特牲，『母追，』釋文『多雷反。』枚乘七發，『踰岸出追，』李善注，『追古堆字。』

(9)古讀倬如菿。詩『倬彼甫田』韓詩作菿。

(10)古讀棖如棠。孔子弟子申棖史記作申棠……因棖有棠音，可悟古讀『長』丁文切，與黨音相似，正是音和，非類隔。

(11)古讀池如沱。詩『滮池北流』說文引作『滮沱』周禮職方氏，『幷州其川虖池』禮記『晉人將有事於河，必先有事於惡池』卽滮沱之異文。

(12)古讀廛如壇。周禮廛人注，『故書廛爲壇，杜子春讀壇爲廛』『載師以廛里任國中之地』注，『故書廛或爲壇，司農讀爲廛』

(13)古讀秩如豑。書『平秩東作』說文引作豑，從豐弟聲……凡從失之字，如跌，迭，瓞，蛈，詄，皆讀舌音，則秩亦有迭音可信也。

(14)姪娣本雙聲字。公洋釋文，『姪，大結反，娣，大計反』此古音也。廣

韻，姪有『徒結』『直一』兩切。

(15)古讀陳如田。說文，『田，陳也。』陳完奔齊，以國爲氏，而史記謂之田氏。是古田陳同聲。

錢氏所舉的例，不止這十五個，我不能全鈔了。看他每舉一個例，必先證明那個例；然後從那些證明了的例上求出那『古無舌頭舌上之分』的大通則。這裏面有幾層的歸納，和幾層的演繹。他從詩釋文，檀弓注，王制釋文各例上尋出『古讀直如特』的一條通則，便是一層歸納。他用同樣的方法去尋出『古讀竹如篤』『古讀豬如都』等等通則，便是十幾次的歸納。然後把這許多通則貫串綜合起來，求出『古讀舌上音皆爲舌頭音』的大通則，便是一層大歸納。經過這層大歸納之後，有了這個大通則，再看這個通則有沒有例外。如字書讀冲爲蟲，他便可應用這條大通則，說蟲字古時也讀如『同，』這是

演繹。他怕演繹的證法還不能使人心服，故又去尋個體的例，如蟲字的『直忠』和『都冬』兩切，證明蟲字古讀如同。這又是歸納了。這是漢學家研究音韻學的方法。三百年來的音韻學所以能成一種有系統有價值的科學，正因爲那些研究音韻的人，自顧炎武直到章太炎都能用這種科學的方法，都能有這種科學的精神。

(六)

我再舉一個訓詁學的例。清代講訓詁的方法，到王念孫王引之父子兩人，方才完備。二王以後，俞樾孫詒讓一班人都跳不出他們兩人的範圍。王氏父子所著的經傳釋詞，可算得清代訓詁學家所著的最有統系的書，故我舉的例也是從這部書裏來的。古人注書最講不通的，就是古書裏所用的『虛字』『虛字』在文法上的作用最大最重要。古人沒有文法上的名詞，一切統

稱爲『虛字』(語詞，語助詞，等等)已經是最大的缺點了。不料有一些學者竟把這些『虛字』當作『實字』用，如『言』字在詩經裏常作『而』字或『乃』字解，都是虛字，被毛公鄭玄等解作代名詞的『我』字，便更解不通了。王氏的經傳釋詞全用歸納的方法，舉出無數的例，分類排比起來，看出相同的性質，然後下一個斷案定他們的文法作用。我要舉的例是用在句中或句首的『焉』一字。

『焉』字用在句尾，是很平常的用法。例如『殆有甚焉』，『必有事焉』，『焉』都作『於此』解，那是很容易的。但是『焉』字又常常用在一句的中間或一句的起首，他的功用等於『於是』，『乃』，『則』一類的狀詞，大概是表時間的關係，有時還帶着一點因果的關係。王氏舉的例如下：

(1)禮記月令，『命舟牧覆舟，五覆五反，乃告舟備具於天子，天子焉

於是）始乘舟。」

(2)晉語，『盡逐羣公子，乃立奚齊，焉（於是）始爲令於國，』

(3)墨子魯問，『公輸子自魯南遊楚，焉（於是）始爲舟戰之器。』

(4)山海經大荒西經，『夏后開焉（於是）始得歌九招。』

(5)祭法，『壇墠有禱，焉（則）祭之無禱乃止。』

(6)三年問，『故先王焉（乃）爲之立中制節。』

(7)又『焉使倍之，故再期也。』

(8)大戴禮王言篇，『七教修，焉（乃）可以守；三至行，焉（乃）可以征。』

(9)曾子制言篇『有知，焉（乃）謂之友；無知，焉謂之主。』

(10)齊語，『鄉有良人，焉（乃）以爲軍令。』

(11)吳語，『吾道路悠遠，必無有二命，焉（乃）可以濟事。』

(12)老子，『信不足焉(於是)有不信。』
(13)管子幼官篇，『勝無非義者焉(乃)可以爲大勝。』
(14)又揆度篇，『民財足則君賦斂焉(乃)不窮。』
(15)墨子親士篇，『焉(乃)可以長生保國。』
(16)又兼愛，『必知亂之所自起焉(乃)能治之。』
(17)又非攻『湯焉(乃)敢奉率其衆以鄉有夏之境。』
(18)莊子則陽篇『君爲政焉(乃)勿鹵莽治民焉(乃)勿滅裂。』
(19)荀子議兵篇，『若赴水火入焉(則)焦沒耳。』
(20)又，『凡人之動也，爲賞慶爲之，則見害傷焉(乃)止矣。』
(21)離騷，『馳椒邱且焉(於是)止息。』
(22)九章『焉(於是)洋洋而爲客』『焉(於是)舒情而抽信兮。』

(23)九辯,『國有驥而不知乘兮,焉(乃)皇皇而更索。』

(24)招魂,『巫陽焉(乃)下招曰。』

(25)遠遊,『焉(乃)逝以徘徊。』

(26)僖十五年左傳,『晉於是乎作爰田,晉於是乎作州兵。』晉語作,『焉作轅田焉作州兵』是『焉』與『於是』同義。

(27)荀子禮論篇,『三者偏亡,焉無安人。』史記禮書『用此文,焉作則。』老子,『故貴以身爲天下,則可寄天下。』淮南道應篇『引此,則作焉』是『焉』與『則』同義。

這種方法先搜集許多同類的例,比較參看,尋出一個大通則來:完全是歸納的方法。但是以我自己看起來,這種方法實行的時候,決不能等到把這些同類的例都收集齊了,然後下一個大斷案。當我們尋得幾條少數同類的

例時，我們心裏已起了一種假設的通則。有了這個假設的通則，若再遇着同類的例，便把已有的假設去解釋他們，看他能否把所有同類的例都解釋的滿意，這就是演繹的方法了。演繹的結果，若能充分滿意，那個假設的通則便成了一條已證實的定理。這樣的辦法，由幾個（有時只須一兩個）同類的例引起一個假設，再求一些同類的例去證明那個假設是否眞能成立：這是科學家常用的方法。假設的用處，就是能使歸納法實用時格外省力。凡是科學上能有所發明的人，一定是富於假設的能力的人。宋儒的格物方法所以沒有效果，都因爲宋儒既想格物，又想「不役其知。」「不役其知」就是不用假設，完全用一種被動的態度。那樣的用法，決不能有科學的發明。因爲不能提出假設的人，嚴格說來，竟可說是不能使用歸納方法。爲什麼呢？因爲歸納的方法並不是敎人觀察「凡天下之物，」并不是敎人觀察亂七八糟的個體事

物；歸納法的眞義在於敎人『舉例』在於使人於亂七八糟的事物裏面尋出一些『類似的事物』。當他『舉例』時，心裏必已有了一種假設。如錢大昕舉沖，中，陟，直，趙，竺……等字時，他先已有了一種『類』的觀念，先有了一種假設。不然，他爲什麼不舉別的整千整萬的字呢？又如王氏講『焉』字的例，他若先沒有一點假設，爲什麼單排出這些句中和句首的『焉』字呢？漢學家的長處，就在他們有假設通則的能力。因爲有假設的能力，又能處處求證據來證實假設的是非，所以漢學家的訓詁學有科學的價值。道光年間有個方東澍，做了一部漢學商兌，極力攻擊漢學家，但他對於高郵王氏的經義述聞，也不能不佩服，不能不說『實足令鄭朱俛首，自漢唐以來，未有其比。』這可見漢學家的方法精密，就是宋學的死黨也不能不心服了。

（七）

我在上文已舉了音韻學和訓詁學的例，我現在再舉清代校勘學作例。古書被後人鈔寫刻印，很難免去錯鈔錯刻的弊病。譬如我做了一篇一百字的文章，寫好之後我自己校看一遍，沒有錯字。這個原稿可叫做『甲』。我的書記重鈔一篇，送登北京大學刊。因爲『甲』是用草字寫的，鈔本『乙』誤認了一個字，遂抄錯了一個字。這篇『乙』稿拿去排印，商務印書館的排工又排錯了一字；這個印本可叫做『丙』。這三個本子的『可靠性』有如下的比例：

『甲』本，100；『乙』本，99；『丙』本，97,02。

這一個本子只經過三手，已比原本減少0298的可靠性了。何況古代的著作，經過了一兩千年的傳抄翻印，那能保得住沒有錯誤呢。校勘學的發生，只是要救正這種『日讀誤書』的危險。但是這種校勘的工夫，初看似乎很容易，其實眞不容易，譬如上文說的『丙』本，只須尋着我的『甲』本，細細校對一

遍，就可校正了。但是這種容易的校勘是不常有的。有些古書並沒有原本可用來校對，所有的古本，無論怎樣古，終究是抄本。有時一部書只有一個傳本，並無第二本。校書的人既不可隨意亂改古書，又不可穿鑿附會，勉强解說（一說詳本篇第四篇），自不能不用精密的方法，正確的證據，方才能使人心服。清代的校勘學所以能使人心服，正爲他用的是科學的方法。

校勘學的方法可分兩層說。第一是根據，第二是評判。根據是校勘時用來作比較參考的底本。根據大約有五種：（1）根據最古的本子。例如阮元的論語注疏根勘記引據的本子是漢石經殘字，唐石經，宋石經，皇侃義疏，高麗本（據陳鱣論語古訓引），十行本（宋刻的元明修補的），閩本（明嘉靖時刊），非監本（明萬歷時刊），毛本（明崇楨時刊），共計九種古本。（2）根據古書裏引用本書的文句。例如羣書治要，太平御覽等書，引了許多古書，

可以用作參考。又如阮元校勘論語『君子恥其言而過其行』一句，先說：『皇本高麗本而作之行下有也』這是前一種的根據。阮元又說：『按潛夫論交際篇孔子疾夫言之過其行者，亦作之字。』這是第二種根據。又如荀子天論，『內外無別男女淫亂，則父子相疑上下乖離』這四項是平等的，不當夾一個『則』字。韓詩外傳有這一段，沒有『則』字；羣書治要引的也沒有『則』字。故王念孫根據這兩書說，『則』字是衍文。（3）根據本書通行的體例最明顯的例是墨子小取篇，『辟也者舉也物而以明之也』第二個『也』字，初看似乎無意思，故畢沅校墨子，便删了這個字。王念孫後來發見『墨子書通以也爲他』一條通例，故說這個『也』字也是『他』字：『舉他物以明此物謂之譬』，這就明白了。他的兒子王引之又用這條通例來校小取篇『無也故焉』的『也』字也是『他』字；又『無故也焉』一句也應該改正爲『無也故焉』那『也

』一字也是『他』字。後來我校小取篇，『是猶謂也者同也，吾豈謂也者異也，』兩句，也用這條通例來把第一和第三個『也』字都讀作『他』字。(4) 根據古注和古校本古校本最重要的莫如陸德明的經典釋文古注自漢以來多極了，不能遍舉。我且舉兩個應用的例。易繫辭傳『擬之而後言議之而後動，』議字實在講不通。釋文云，『陸姚桓元荀柔之作儀。』『儀』字作效法解，與『擬』字並列，便講得通了。繫辭又有『幾者，動之微，吉之先見者也。』我不懂得此處何故單說『吉』不說『吉凶』。後來我讀孔穎達正義說，『諸本或有凶字者，其定本則無也，』方才知唐初的人還見過有『凶』字的本子，可據此校改。後來我讀漢書楚元王傳，『穆生曰，易稱知幾其神乎；幾者，動之微，吉凶之先見者也。』此又可證我的前說。(5) 根據古韻我引王念孫讀書雜志一段作例：

淮南子原道訓，『是故無所私而無所公，靡濫振蕩，與天地鴻洞；無所左而無所右，蟠委錯紾，與萬物始終。』案始終當作終始。（上文云，「水流而不止，與萬物終始。」）公洞爲韻，右始爲韻（右古讀若「以」說見唐韻正）若作始終，則失其韻矣。

俶眞訓，『若夫眞人則動溶於至虛而遊於滅亡之野，騎蜚廉而從敦圄，馳於外方（外方據道藏本各本作方外）；休乎宇內，燭十日而使風雨。臣雷公，役夸父，妾宓妃，妻織女。』案『宇內』當爲『內宇』。（內宇猶宇內也，若林中謂之中林，谷中謂之中谷矣）內宇與外方相對爲文，宇與野，圄，雨，父，女爲韻（野古讀若「墅」說見唐韻正）若作『宇內』則失其韻矣。

說林篇，『無鄉之社，易爲黍肉；無國之稷，易爲求福。』案『黍肉』當作『肉黍』後人以肉與福韻相協，故改爲『黍肉』。不知福字古讀若偪，不與

肉爲韻也。社黍爲韻，（社古讀若墅。說文，社从示，土聲。甘誓，「不用命戮于社」與祖爲韻。郊特牲，「而君親誓社」與賦，旅，伍爲韻。左傳閔二年，成季將生卜辭，「閒於兩社」與輔爲韻。管子揆度篇，「殺其身以釁其社，」與，鼓，父爲韻。）稷福爲韻。若作黍肉，則失其韻矣。

以上五項是校勘學的根據。但是這幾種根據都有容易致誤的危險。先說古本。我們所有的『古本』，已不知是經過了多少次口授手寫的抄本了，其中難保沒有錯誤。近人最崇拜宋版的書，其實宋版也有好壞，未必都可用作根據。次說古書轉引本書的文句，也有兩大危險。第一，引書的人未必字字依照原文，往往隨意增減字句。第二，初引或不誤，後來傳抄翻印，難免沒有錯誤。次說本書的通例，也許著書的人偶然變例。次說古注與古校本。古校本往往有許多種不同的，究竟應該從那一個校本？古校本也有被後人妄改了的。例

如老子二十三章，『信不足焉有不信焉』。這句本當作『信不足，焉有不信』。（看上文第六節）故王弼注云，『忠信不足於下，焉有不信也』（此據永樂大典本）。但今本王注改作『忠信不足於下焉，有不信焉』，這便不成話了。

最後說古韻的根據，有時也容易致誤。我且引一條最可注意的例：

易經剝象傳『君子得輿，民所載也；小人剝廬，終不可用也。』又豐象傳，『豐其沛，不可大事也；折其右肱，終不可用也。』這兩條的韻很不容易說明。顧炎武作易音，竟不懂『用』何以能與『載』『事』爲韻。楊賓實說兩『用』字皆『害』字之誤。盧文弨贊成此說說，『害在十四泰，載在十九代，事在七志。古韻皆得相通。古害字作害，故易與「用」字相混。』

這一說，從表面看去，似乎很圓滿了。後來王念孫駁他道，『凡易言君子小人者，其事皆相反。君子得輿，小人剝廬，亦取相反之義……非謂小人

不能害君子也。右肱爲人之所用，右肱折則終不可用，……折肱則害及肱矣，何言終不可害乎？今案「用」讀爲「以」。蒼頡篇「用，以也。」用與以聲近而義同，故用可讀爲以。猶「集」與「就」聲近而義同，故集可讀爲就；「我」與「汝」聲近而義同，故我可讀爲汝也。……剝象傳以災尤載用；爲韻；豐象傳以災志事用爲韻……於古音並屬「之」部。……若「害」字則從丰聲，丰讀若介，於古音屬「祭」部，……（在諸經中與害爲韻者）凡發撥大達敗晢逝外末說厲邁衞烈月揭竭世艾歲等字，皆屬「祭」部。偏考羣經楚辭，未有與「之」部之災尤載志事等字同用者。至於老莊諸子，無不皆然。是害與災尤載事五字，一屬「祭」部，一屬「之」部，兩部絕不相通。」（經義述聞卷二。）

因爲這些根據都容易弄錯，故校勘學不能全靠根據。校勘學的重要工

夫在於『評判』校勘兩字都是法律的名詞，都含有審判的意思；英文『Textual Criticism』譯言『本子的評判』我們顧名思義，可知校勘學決不單靠本子或他種的根據，可知校勘重在細心判斷。上文王念孫校一個『用』字，便是評判的工夫。段玉裁有與諸同志書論校書之難一篇，說這個道理最明白：

校書之難，非照本改字，不譌不漏之難也，定其是非之難。是非有二：曰底本之是非，曰立說之是非。必先定其底本之是非，而後可斷其立說之是非，二者不分，轇轕如治絲而棼，如算之淆亂其實而瞀亂乃至不可理。何謂底本？著書者之稿本是也。何謂立說？著書者所言之義理是也。周禮輪人：『望而視其輪，欲其幎爾而下迆也。』自唐石經以下各本皆作『下迆。』唐賈氏作『不迆。』故疏曰：『不迆者，謂輻上至轂，兩兩相

當正直不旁迆，故曰不迆也。』文理甚明。今各本疏文皆作『下迆，』（今下迆者，謂輻上至轂，兩兩相當，正直不旁迆，故曰下迆也，）其語絕無文理，則非賈文之底本矣。此由宋人以疏合經注者，改疏之『不』字合經之『下』字，所仍之經非賈文氏之經本也。然則經有二，『下』者是歟，『不』者是歟？

曰，『下』者是也。『望而視其輪，』謂視其已成輪之牙。輪圜甚，牙皆向下迆邪，非謂輻與轂正直兩兩相當也。經下文，『縣之以視其輻之直，』自謂輻。『規之以視其圜，』自謂圜。輪之圜在牙。上文『轂輻牙爲三材，』此言輪，輻，轂，輪卽牙也。然則唐石經及各本經作『下，』是賈氏本作『不，』』非也。而義理之是非得矣。倘有淺人校疏文『下迆』之誤。改爲『不迆，』』因以疏文之『不迆』改經文之『下迆，』則賈疏之底本得矣，而於義理

乃大乖也。（段氏共引五例，今略）……故校經之法，必以賈還賈，以孔還孔，以陸還陸，以杜還杜，以鄭還鄭，各得其底本而後判其義理之是非，而後經之底本可定而後經之義理可以徐定。不先正注疏釋文之底本則多誣古人，不斷其立說之是非，則多誤今人。……（經韻樓集）

我們看了這種校勘學方法論，不能不佩服清代漢學家的科學精神。淺學的人只覺得漢學家斤斤的爭辯一字兩字的校勘，以爲『支離破碎』毫無趣味。其實漢學家的工夫無論如何瑣碎，却有一點不瑣碎的元素就是那一點科學的精神。

凡成一種科學的學問，必有一個系統，不是一些零碎堆砌的知識。音韻學自從顧炎武，江永，戴震，錢大昕，段玉裁，王念孫，直到章炳麟，黃侃研究古音

的分部，聲音的通轉，不但分析更細密了，並且系統條理也更清楚明白了。訓詁學用文字假借聲類通轉，文法條例，三項作中心，也自成系統。校勘學的頭緒紛繁，很不容易尋出一些通則來。但清代的校勘學却眞有條理系統，故成一種科學。我們試看王念孫讀淮南子雜志的後序，說他訂正淮南子共九百餘條，推求『致誤之由』可得六十四條通則。這一篇一萬二千字的空前長序（讀書雜志九之二十二）眞可算是校勘學的科學方法論。又如俞樾的古書疑義舉例的五，六，七，三卷也提出許多校勘學的通則，也可算是校勘學的方法論。

（八）

我想上文舉的例，很可以使讀者懂得清代學者的治學方法了。他們用的方法。總括起來只是兩點。（1）大胆的假設，（2）小心的求證。假設不大胆，

不能有新發明。證據不充足，不能使人信仰。上文舉的許多例，大概多偏重求證的一方面。我現在且引清學的宗師戴震論尚書堯典『光被四表』的光字的歷史作爲最後的一條例，作爲我這一篇方法論的總結束。

堯典『光被四表，格於上下。』蔡沈解『光』爲『顯』這是最普通的解法。但是孔安國傳說『光，充也。』光字作顯解，何等近情近理！爲什麼古人偏要解作『充』字呢？豈不是舍近而求遠嗎？但是戴震說：

孔傳『光，充也。』陸德明釋文無音切。孔冲遠正義曰，『光，充，釋言文。』据郭本爾雅，『桄，熲，充也。』注曰，『皆充盛也。』釋文曰，『桄孫作光，古黃反。』用是言之，光之爲充，爾雅具其義。……雖孔傳出魏晉間人手，以僕觀此字，據依爾雅，又密合古人屬詞之法，非魏晉間人所能，必襲取師師相傳舊解，見其奇古有據，遂不敢易。爾後人不用爾雅及古注，殆笑爾雅

迂遠古注膠滯，如光之訓充茲類實繁，余獨以謂病在後人不能徧觀盡識，輕疑前古，不知而作也。

戴震是不信僞孔傳的人，但他却要爲『光，充也，』一句很不近情理的話作辯護士。我們且看他的說法：

爾雅，桄字，六經不見。說文『桄，充也。』孫愐唐韻，『古曠反。』樂記，『鐘聲鏗，鏗以立號，號以立橫，橫以立武。』鄭康成注曰，『橫，充也。謂氣作充滿也。』釋文曰，『橫，古曠反。』孔子閒居篇，『夫民之父母乎，必達于禮樂之原，以致五至而行三無，以橫於天下。』鄭注曰，『橫，充也。』疏家不知其義出爾雅。

堯典古本必有作『橫被四表』者。橫被，廣被也。正如記所云，『橫于天下』『橫于四海』是也。橫四表，格上下，對擧。……橫轉寫爲桄，脫誤爲光。

追原古初當讀『古曠反，』庶合充廓廣遠之義。這眞是大胆的假設。他見郭本爾雅的桄字在孫本作光，又見說文有『桄充也』的話，又見唐韻讀桄爲古曠反，而禮的橫字旣訓爲充，又讀古曠反，——他看了這些事實，忽然看出他們的關係來，遂大胆下一個假設說堯典的光字就是桄字也就是橫字。但是尙書的各本明明都作『光』字。戴震於是更大胆的提出一個很近于武斷的假設說『堯典古本必有作橫被四表者。』這話是乾隆乙亥（一七五五）年與王內翰鳳喈書裏說的。過了兩年（一七五七）錢大昕和姚鼐各替他尋着一個證據：

（證一）後漢書馮異傳有『橫被四表昭假上下。』

（證二）班固西都賦有『橫被六合。』

過了七年多（一七六二），戴震的族弟受堂又替他尋着兩個證據：

(證三)漢書王莽傳,『昔唐堯橫被四表。』

(證四)王褒聖主得賢臣頌,『化溢四表,橫被無窮。』

過了許多年,他的弟子洪榜又尋得一證:

(證五)淮南原道訓『橫四維而含陰陽。』高誘注,『橫讀桄車之桄。』

是漢人橫桄通用,甚明。

他的弟子段玉裁又尋得一證:

(證六)李善注魏都賦,引東京賦『惠風橫被。』今本東京賦作『惠風廣被,』後人妄改也。

這一個字的考據的故事,很可以表示清代學者做學問的眞精神。假使這個光字的古本作橫已無法證實了,難道戴震就不敢下那個假設了嗎?我可以斷定他仍是要提出這個假設的。如果一個假設是站在很充分的理由

上面的即使沒有旁證，也不失爲一個很好的假設。但他終究只是一個假設，不能成爲眞理。後來有了充分的旁證，這個假設便陞上去變成一個眞理了。

戴震自己論這個字的考據道：

述古之難，如此類者，遽數之不能終其物。六書廢棄，經學荒謬，二千年以至今。……僕情僻識狹，以謂信古而愚，愈於不知而作。但宜推求，勿爲株守。例以光之一子，疑古者在茲，信古者亦在茲。

『但宜推求，勿爲株守』八個字是清學的眞精神。

中國近三百年學術史

梁啓超 在清華學校講

第一講 反動與先驅

這部講義，是要說明清朝一代學術變遷之大勢及其在文化上所貢獻的分量和價值。爲什麼題目不叫做清代學術呢？因爲明的二十多年已經開

清學的先河；民國的十來年；也可以算清學的結束和蛻化。把最近三百年認做學術史上一個時代的單位，似還適當。所以定名爲近三百年學術概略。

今年是公歷一九二三年。上溯三百年前之一六二三年爲明天啓三年。這部講義，就從那時候講起。若稍爲概括一點，也可以說是十七八九三個世紀的中國學術概略。

我三年前曾做過一部清代學術概論。那部書的範圍，和這部講義差不多。但材料和組織，很有些不同，希望諸君預備一部當參考。

* * *

這個時代的學術主潮是：

厭倦主觀的冥想而傾向於客觀的考察

無論何方面之學術，都有這樣趨勢，可惜客觀考察，多半仍限於紙片上

事物，所以他的效用尙未能盡量發揮。此外還有一個支流是：

排斥理論提倡實踐

這個支流，屢起屢伏，始終未能很占勢力，總而言之，這三百年學術界所指向的路，我認爲是不錯的——是將於從前很有特色而且有進步的。只可惜全部精神，未能貫澈。以後憑藉這點成績，擴充蛻變，再開出一個更切實更偉大的時代。這是我們的責任，也是我這回演講的微意。

* *

凡研究一個時代思潮，必須把前頭的時代略爲認清，纔能知道那來龍去脈。本講義所講的時代，是從他前頭的時代反動出來。前頭的時代，可以把宋元明三朝總括爲一個單位，——公歷一〇〇〇至一六〇〇——那個時代。有一種新學術系統出現，名曰「道學」。那六百年間，便是「道學」自發生

成長以至衰落的全時期。那時代的道學思潮。又爲什麼能產生能成立呢？（一）因爲再前一個時代便是六朝隋唐。物質上文化發達得很燦爛，文學美術音樂等等都呈現歷史以來最活潑的狀況。後來這種文明爛熟的結果，養成社會種種惰氣。自唐天寶間兩京陷落，過去的物質文明已交末運，跟着晚唐藩鎭和五代一百多年的紛亂，人心越發厭倦。所以入到宋朝，便喜歡回到內生活的追求，向嚴肅素朴一路走去（二）隋唐以來，印度佛教各派教理盡量輸入，思想界已經攙入許多新成分，但始終儒自儒佛自佛，採一種不相聞問的態度。到了中晚唐，兩派接觸的程度日漸加增，一方面有韓愈一流人據儒排佛，一方面有梁肅李翺一流人援佛入儒。梁肅與白居易交好，是天台宗一員護法健將。李翺是韓愈朋友，箸有復性書，拿佛理解釋儒書。到了兩宋，當然會產出儒佛結婚的新學派。加以那時候的佛家，各派都衰，禪宗獨盛，禪宗

是打破佛家許多形式和理論，專用內觀工夫，越發與當時新建設之道學相接近。所以道學和禪宗，可以說是宋元明思想全部的代表。

道學派別，雖然不少。但有一共同之點，是想把儒家言建設在形而上學，——卽玄學的基礎之上。原來儒家開宗的孔子不大喜歡說什麼「性與天道，」只是想從日用行爲極平實處陶養成理想的人格。但到了佛法輸入以後，一半由儒家的自衞，一半由時代人心的要求。總覺得把孔門學說找補些玄學的作料纔能滿足，於是從「七十子後學者所記」的禮記裏頭擡出大學中庸兩篇出來，再加上含有神祕性的易經作爲根據，來和印度思想對抗。「道學」最主要的精神，實在於此。所以在「道學」總旗幟底下，雖然有呂伯恭朱晦菴陳龍川各派，不專以談玄爲主，然而大勢所趨，總是傾向到明心見性一路。結果自然要像陸子靜王陽明的講法，纔能澈底的成一片段。所以到明

的中葉，姚江（王陽明）學派。奄襲全國，和佛門的禪宗，混爲一家。這是距今三百五六十年前學術界的形勢。

在本講義所講的時代開始之時，王陽明去世已將近百年了。陽明卒於嘉靖八年，當公歷一五二九年。明朝以八股取士，一般士子，除了永樂皇帝欽定的性理大全外，幾乎一書不讀。學術界本身，本來就像貧血症的人衰弱得可憐。陽明是一位豪傑之士，他的學術打藥針一般令人興奮。所以能做五百年道學結束，吐很大光芒。但晚年已經四方八面受人妒嫉排擠，不得志以死。陽明死後，他的門生，在朝者，如鄒東廓守益歐陽南野德，在野者，如錢緒山德洪王龍溪畿羅近溪汝芳王心齋艮，都有絕大氣魄，能把師門宗旨發揮光大，勢力籠蓋全國，然而反對的亦日益加增。反對派別，大略有三。其一，事功派：如張江陵居正輩，覺得他們都是書生迂闊，不切時務。其二，文學派：如王弇州世

貞輩，覺得他們學問空疏，而且所講的太乾燥無味，其三，勢利派：毫無宗旨，惟利是趨，依附魏忠賢一班太監，專和正人君子作對，對於講學先生，自然疾之如仇。這三派中，除勢利派應該絕對排斥外，事功文學兩派，本來都各有好處。但他們既已看不起道學派，道學派也看不起他們，由相輕變爲相攻，結果這兩派爲勢利派利用，隱然成爲三角同盟以對付道學派。中間經過「議禮」「紅丸」「挺擊」「移宮」諸大案，都是因宮廷中一種不相干的事實，小題大做，雙方意見鬧到不得開交。到最後二三十年間，道學派大本營前有「東林」，後有「復社」，都是用學術團體名義，實行政黨式的活動，他們對於惡勢力拚命奮鬥的精神，固然十分可敬可佩。但黨勢漸成以後，依草附木的人日多，也不免流品很雜。總而言之，明朝所謂「士大夫社會」，以「八股先生」爲土台，所有羣衆運動，無論什麼「清流濁流」，都是八股先生最占勢力，東林，

復社。雖比較的多幾位正人君子，然而打開窗戶說亮話，其實不過王陽明這面大旗底下一羣八股先生和魏忠賢那面大旗底下一羣八股先生打架。何況陽明這邊的末流。也放縱得不成話。如何心隱本名梁汝元，李卓吾贄等輩，簡直變成一個「花和尙！」他們提倡的『酒色財氣不礙菩提路』把個人道德社會道德一切藩籬都衝破了，如何能令敵派人心服？這些話且不必多說。總之晚明政治和社會所以潰爛到那種程度，最大罪惡，自然是在那一羣下流無恥的八股先生，巴結太監，魚肉人民，我們一點不能爲他們饒恕。却是和他們反對的，也不過一羣上流無用的八股先生，添上幾句「致知格物」的口頭禪做幌子，和別人鬧意見鬧過不休，最高等的如顏習齋所謂『無事袖手談心性。臨危一死報君王』，至矣極矣。當他們筆頭上口角上吵得烏煙瘴氣的時候，張獻忠李自成已經把殺人刀磨得飛快，準備着把千千萬萬人砍

頭破肚，滿洲人已經把許多降將收了過去，準備着看風頭檢便宜貨入主中原，結果幾十年門戶黨派之爭鬧到明朝亡了，一齊拉倒，這便是前一期學術界最後的一幕悲劇。

明亡以後，學者痛定思痛。對於那羣閹黨，强盜，降將，以及下流無恥的八股先生，罪惡滔大，不値得和他算賬了。却是對於這一羣上流無用的道學先生，也不能把他們的責任輕輕放過。李剛主說：

「……高者談性天撰語錄，卑者疲精死神於舉業。不惟聖道之禮樂兵農不務，卽當世之刑名錢穀亦懵然罔識，而搦管呻吟，自矜有學。……中國嚼筆吮毫之一日，卽外夷秣馬厲兵之一日，卒之盜賊蠭起，大命遂傾，而天乃以二帝三王相傳之天下，授之塞外，……」（恕谷集書明劉戶部墓表後）

『宋後二氏學興，儒者浸淫其說。靜坐內視，論性談天，與夫子之言一一乖反。而至於扶危定傾大經大法，則拱手張目授其柄於武人俗士。當明季世，朝廟無一可倚之臣，坐大司馬堂批點左傳，敵兵臨城，賦詩經講覺建功立名，俱屬瑣屑，日夜喘息著書，曰此傳世業也。卒至天下魚爛河決，生命塗炭，嗚呼。誰生厲階哉？』（恕谷集與方靈皋書）

朱舜水說：

『明朝以時文取士，此物既爲塵羹土飯，而講道學者又迂腐不近人情……講正心誠意大資非笑。於是分門標榜，遂成水火，而國家被其禍。』（舜水遺集答林春信問）

顧亭林說：

『劉石亂華，本於清談之流禍，人人知之。孰知今日之淸談，有甚於前代者。昔之淸談談老莊，今之淸談談孔孟；未得其精，而已遺其粗；未究其本，而先辭其末。不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子論學論政之大端一切不問，而曰一貫，曰無言。以明心見性之空言，代修己治人之實學，股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂，神州蕩覆，宗社丘墟。昔王衍妙善玄言，自比子貢。及爲石勒所殺，將死，顧而言曰：「吾曹雖不如古人，向若不祖尙浮虛，戮力以匡天下，猶可不至今日。」今之君子，得不有媿乎其言。』（日知錄卷七夫子之言性與天道條。）

亭林既憤慨當時學風，以爲明亡實由於此。推原禍始，自然責備到陽明。他說：

『以一人而易天下，其流風至於百有餘年之久者，古有之矣：王夷甫（

衍）之清談，王介甫（安石）之新說。其在於今，則王伯安（守仁）之良知是也。孟子曰：「天下之生久矣，一治一亂。」撥亂世反諸正，豈不在後賢乎：』（日知錄卷十八）

王船山亦以爲王學末流之弊，從陽明本身出來。他說：

『姚江王氏陽儒陰釋誣聖之邪說，其究也，刑戮之民，閹賊之黨，皆爭附焉，而以充其「無善無惡圓融事理」之狂妄。』（正蒙注序論）

費燕說：

『清談害實，始於魏晉；而固陋變中，盛於宋南北。（案費氏提倡實與中兩義。故斥當時學派爲害實變中）自漢至唐，異說亦時有，然士安學同，中實尙存。至宋而後，齊逞意見，專事口舌。……又不降心將入情物理平居處事點勘離合，說者自說，事者自事，終爲兩斷一段好議論，美聽而已。

……後儒所論惟深山獨處，乃可行之，城居郭聚，有室有家，必不能也。蓋自性命之說出，而先王之三物六行亡矣。……學者所當痛心，而喜高好僻之儒，反持之而不下。無論其未嘗得而空言也。果靜極矣，活潑潑地會矣，坐忘矣，心常在腔子裏矣，即物之理無不窮，本心之大無不立，而良心無不致矣。亦止與達摩面壁天台止觀同一門庭。……何補於國，何益於家，何關於政事，何救於民生。……學術蠱壞，世道偏頗，而夷狄寇盜之禍亦相挺而起。……」(費氏遺書弘道書卷中)

平心而論，陽明學派，在二千年學術史上，確有相當之價值，不能一筆抹殺。上文所引諸家批評，不免都有些過火之處。但末流積弊，既已如此，舉國人心，對於他，既已由厭倦而變成憎惡，那麼這種學術，如何能久存？反動之起，當然是新時代一種迫切的要求了。

大反種的成功，自然在明亡清興以後。但晚明最末之二三十年，機兆已經大露。試把各方面趨勢一一指陳。

第一　王學自身的反動。最顯著的是劉蕺山宗周一派。（蕺山以崇禎十七年一六四四年殉難）特標「證人」主義，以「愼獨」爲入手，對於龍溪王畿近溪羅汝芳心齋王艮諸人所述的王學，痛加針砭。總算是舍空談而趨實踐，把王學中談玄的成分減了好些。但這種反動，當然只能認爲舊時代的結局，不能認爲新時代的開山。

第二　自然界探索的反動。晚明有兩位怪人，留下兩部怪書，其一爲徐霞客，（名宏祖生一五八五卒一六四〇年五十六）是一位探險家，單身步行，把中國全國都游歷徧了。他所著的書，名曰霞客遊記，內中一半雖屬描寫風景，一半卻是專研究山川脈絡，於西南——雲貴蜀桂地理考證極爲詳確，中

國實際調查的地理書，當以此爲第一部，其二爲宋長庚（名應星奉新人）是一位工業科學家，他所著有兩部書，一部是晝音歸正，據書名當是研究方音，可惜已佚，一部是天工開物，用科學方法研究食物，被服，用器，以及冶金，制械，丹靑，珠玉之原料工作，繪圖貼說，詳確明備，這兩部書不獨一洗明人不讀書的空談，而且比淸人「專讀書的實談」還勝幾籌，眞算得反動初期最有價値的作品，本條所舉，雖然不過一兩個人一兩部書，不能認爲代表時代，然而學者厭蹈空喜踏實的精神，確已漸漸表現了。

第三、明末有一場大公案，爲中國學術史上應該大筆特書者，曰歐洲歷算學之輸入，先是馬丁路得既創新敎，羅馬舊敎在歐洲大受打擊，於是有所謂「耶穌會」者起，想從舊敎內部改革振作，他的計畫是要傳敎海外，中國及美洲實爲其最主要之目的地。於是利瑪竇，龐迪我，熊三拔，龍華民，鄧玉函，

陽瑪諾，羅雅谷，戈儒略，湯若望等，自萬歷末年至天啓崇禎間，先後入中國，中國學者如徐文定（名光啓，號元扈，上海人，一六三三年卒，今上海徐家匯即其故宅），李涼庵（名之仁藻和人）等，都和他們來往，對於各種學問有精深的研究，先是所行「大統歷」，「循元郭守敬「授時歷」之舊，錯謬很多，萬歷末年，朱世堉刑雲路先後上疏指出他的錯處，請重爲釐正，天啓崇禎兩朝十幾年間，很拿這件事當一件大事辦，經屢次辨爭的結果，卒以徐文定李涼庵領其事，而請利龐熊諸客卿共同參預，卒完成歷法改革之業，此外中外學者合譯或分撰的書籍，不下百數十種，最著名者，如李徐合譯幾何原本，字字精金美玉，爲千古不朽之作，無用我再爲贊歎了，其餘天學初函，崇禎歷書中幾十部書，都是我國歷算學界很豐厚的遺產，又辨學一編，爲西洋論理學輸入之鼻祖，又徐文定之農政全書六十卷，熊三拔之泰西水法六卷，實農學界空前

之著作，我們只要肯把當時那班人的著譯書目一翻，便可以想見他們對於新智識之傳播如何的努力，只要肯把那時候代表作品——如幾何原本之類擇一兩部細讀一過，便可以知道他們對於學問如何的忠實，要而言之，中國智識線和外國智識線相接觸，晉唐間的佛學爲第一次，明末的歷算學便是第二次（中間元代時和阿拉伯文化有接觸，但影響不大）在這種新環境之下，學界空氣，當然變換，後此清朝一代學者，對於歷算學都有興味，而且最喜歡談經世致用之學，大概受利徐諸人影響不少，（當時治利徐一派之學者，）尙有周子愚，瞿式穀，虞淳熙，樊良樞，汪應熊，李天經，楊廷鈞，鄭洪猷，馮應京，汪汝淳，周炳謨，王家植，瞿汝夔，曹於汴，鄭以偉，熊明遇，陳亮采，許胥臣，熊士旂等人。皆嘗爲著譯各書作序跋者，又蓮池法師亦與利瑪竇往來，有書札見辨學遺牘中，可想見當時此派聲氣之廣。

第四、藏書及刻書的風氣漸盛明朝人不喜讀書，已成習慣，據費燕峯密所說；「十三經注疏除福建版外沒有第二部」（見弘道書卷上）固陋到這種程度，實令人吃驚，但是到萬歷末年以後，風氣漸變了。焦弱侯（名竑，江甯人，一六二〇年卒）的國史經籍志在「目錄學」上就很有相當的價值，范堯卿（名欽鄞縣人）創立天一閣實爲現在全國——或者還是全世界——最古最大的私人圖書館（可惜這圖書館到民國以來已成了空殼子了）毛子晉（名晉常熟人。）和他的兒子斧季，他們家的汲古閣專收藏宋元刻善本，所刻津逮秘書和許多單行本古籍，直到今日還在中國讀書界有很大價值，這幾位都是明朝最後二三十年間人，他們這些事業，都可以說是當時講學的反動，這點反動，實在是給後來學者很有益的工具。（例如黃梨洲萬九沙全謝山都讀天一閣藏書，汲古閣刻本書流布古籍最有功，且大有益於校

勘家）

第五、還有一件很可注意的現象：這種反動，不獨儒學方面爲然，卽佛教徒方面也甚明顯。宋元明三朝簡直可以說除了禪宗別無佛教。到晚明忽然出了三位大師。一蓮池，（名袾宏，一六一五年卒。）二憨山，（名德清，一六二三年卒。）三蕅益，（名智旭，一六五五年卒。）我們試把雲棲法彙，（蓮池著。）夢游集，（憨山著。）靈峯宗論，（蕅益著。）一讀，他們反禪宗的精神，到處都可以看得出來。他們提倡的是淨土宗，淸朝一代的佛敎——一直到楊仁山爲止，走的都是這條路。禪淨優劣，本來很難說——我也不願意說。但禪宗末流，參話頭，背公案，陳陳相因，自欺欺人，其實可厭。蓮池所倡淨宗，從極平實的地方，立定做極嚴肅的踐履工夫，比之耶教各宗，很有點「清教徒」的性質。這是修持方面的反動。不惟如此，他們既感覺掉弄機鋒之靠不住，自然回過

頭來研求學理。於是憨山注楞伽，楞嚴；蕅益注楞嚴，起信，唯識，乃至把全藏通讀，著成閱藏知津一書。他們的著述價值如何，且不必論，總之一返禪宗束書不觀之習，囘到隋唐人做佛學的塗經，是顯而易見了。

以上所舉五點，都是明朝煞尾二三十年間學術界所發生的新現象。雖然讀黃梨洲明儒學案，一點看不出這些消息，然而我們認爲關係極重大，後來清朝各方面的學術，都從此中孕育出來。我這部講義，所以必把這二三十年做個「楔子」，其理由在此。

第二講　清代學術變遷與政治的影響

本講義目的，要將清學各部分稍爲詳細解剖一番。但部分解剖以前，像應該先提絜大勢，令學者得着全部大概的印象。我現在爲省事起見，將舊作清代學術概論頭一段鈔下來做個引線。（原書葉一至六）

「今之恆言，曰「時代思潮」，此其語最妙於形容，凡文化發展之國，其國民於一時期中，因環境之變遷，與夫心理之感召，不期而思想之進路，同趨於一方向，於是相與呼應洶湧，如潮然，始焉其勢甚微，幾莫之覺；寖假而漲——漲——漲，而達於滿度；過時焉則落，以漸至於衰熄，凡「思」非皆能成「潮」，能成潮者，則其思必有相當之相值，而又適合於其時代之要求者也。凡「時代」非皆有「思潮」，有思潮之時代，必文化昂進之時代也。其在我國，自秦以後，確能成爲時代思潮者，則漢之經學，隋唐之佛學，宋及明之理學，清之考證學，四者而已。凡時代思潮，無不由「繼續的羣衆運動」而成，所謂運動者，非必有意識，有計畫，有組織，不能分爲誰主動誰被動。其參加運動之人員，每各不相謀，各不相知，其從事運動時所任之職役，各各不同；所採之手段亦互異。於同一運動之下，往往

分無數小支派，甚且相嫉視相排擊。雖然，其中必有一種或數種之共通觀念焉，同根據之爲思想之出發點；此種觀念之勢力，初時本甚微弱；愈運動則愈擴大，久之則成爲一種權威。此觀念若，在其時代中，儼然現宗教之色彩；一部分人，以宣傳捍衛爲己任，常以極純潔之犧牲的精神赴之；及其權威漸立，則在社會上成爲一種公共之好尚；忘其所以然，而共以此爲嗜。若此者，今之譯語，謂之「流行」，古之成語，則曰「風氣」。風氣者，一時的信仰也；人鮮敢嬰之，亦不樂嬰之，其性質幾比宗教矣。一思潮播爲風氣，則其成熟之時也。

『佛說一切流轉相，例分四期，曰：生，住，異，滅。思潮之流轉也正然，例分內期：一，啓蒙期(生)；二，全盛期(住)；三，蛻分期(異)；四，衰落期(滅)。無論何國何時代之思潮，其發展變遷，多循斯軌。啓蒙期者，對於舊思潮初起反

動之期也。舊思潮經全盛之後，如果之極熟而致爛，如血之凝固而成瘀；則反動不得不起。反動者，反以求建設新思潮也；然建設必先之以破壞，故此期之重要人物，其精力皆用於破壞，而建設蓋有所未遑。所謂未遑者；非閣置之謂；其建設之主要精神，在此期間必已孕育，如史家所謂「開國規模」者然。雖然，其條裏未確立，其研究方法正在間錯試驗中，棄取未定。故此期之著作，恆駁而不純。但在殽亂粗糙之中，自有一種元氣淋漓之象。此啓蒙期之特色也。當佛說所謂「生」相。於是進爲全盛期：破壞事業已告終，舊思潮屏息慴伏，不復能抗顏行，更無須攻擊防衞以糜精力。而經前期醞釀培灌之結果，思想內容日以充實，研究方法亦日以精密；門戶堂奧，次第建樹，繼長增高；「宗廟之美百官之富」粲然矣。一世才智之士，以此爲好尚，相與淬厲精進；闒冗者猶希聲附和，以不獲廁於

其林爲恥，此全盛期之特色也。當佛說所謂「住」相。更進則入於蛻分期：境界國土，爲前期人士開闢殆盡，然學者之聰明才力，終不能無所用也；只得取局部問題，爲「窄而深」的研究；或取其研究方法，應用之於別方面；於是派中小派出焉。而其時之環境，必有以異乎前；晚出之派，進取氣較盛，易與環境順應，故往往以附庸蔚爲大國。則新衍之別派與舊傳之正統派成對峙之形勢，或且駸駸乎奪其席。此蛻化期之特色也。當佛說所謂「異」相。過此以往，則衰落期至焉。凡一學派當全盛之後，社會中希附末光者日衆；陳陳相因，固已可厭。其時此派中精要之義，則先輩已濬發無餘；承其流者，不過捃摭末節以弄詭辯。且支派分裂，排軋隨之，益自暴露其缺點。環境既已變易，社會需要，別轉一方向，而猶欲以全盛期之權威臨之，則稍有志者必不樂受，而豪傑之士，欲創新必先推舊，遂以彼

爲破壞之目標。於是入於第二思潮之啓蒙期，而此思潮遂告終焉。此衰落期無可逃避之運命，當佛說所謂「滅」相。

『吾觀中外古今之所謂「思潮」者皆循此歷程以遞相流轉；而有清二百餘年，則其最切著之例證也。』

我說的「環境之變遷與心理之感召」這兩項要常爲「一括搭」的研究。內中環境一項要包含範圍很廣，而政治現象，關係最大。所以我先要把這一朝政治上幾個重要關目，稍爲提挈而說明其影響於學術界者何如。

一六四四年三月十九日以前，是明崇禎十七年，五月初十日之後便變成淸順治元年了。本來一姓興亡，在歷史上算不得什麼一回大事。但這回卻和從前有點不出；新朝是「非我族類」的滿洲，而且來得太過突兀太過僥倖。北京南京，一年之中，睡手而得，抵抗力幾等於零。這種激刺，喚起國民極痛切

的自覺，而自的率先表現實在是學者社會。魯王唐王在浙閩，永歷帝在兩廣雲南，實際上不過幾十位白面書生——如黃石齋（道周）錢忠介張蒼水（煌言）王完勛（翌）瞿文忠（式耜）陳文忠（子壯）張文烈（家玉）諸賢在那裏發動主持。他們多半是「無官守無言責」之人，儘可以不管閒事，不過想替本族保持一分人格，內則隱忍遷就於悍將暴卒之間，外是與「泰山壓卵」的新朝爲敵。雖終歸失敗，究竟已把殘局支撑十幾年，成績也算可觀了。就這一點論，那時候的學者雖厭惡陽明學派，我們却應該從這裏頭認取陽明學派之價値，因爲這些學者留下許多可歌可泣的事業，令我們永遠景仰，他們自身，却都是——也許他自己不認——從「陽明學派」這位母親的懷裏哺養出來。

這些學者，雖生長在陽明學派空氣之下，因爲時勢突變，他們的思想也

像蠶蛾一般，經蛻化而得一新生命。他們對於明朝之亡，認爲是學者社會的大恥辱大罪責。於是拋棄明心見性的空談，專講經世致用的實務，他們不是爲學問而做學問，是爲政治而做學問。他們許多人都是把半生涯送在悲慘困苦的政治活動中。所做學問，原想用來做新政治建設的準備。到政治完全絕望。不得已纔做學者生活。他們裏頭，因政治活動而死去的人很多，賸下生存的也斷斷不肯和滿洲人合作。甯可把夢想的「經世致用之學」依舊託諸空言，但求改變學風以收將來的效果。黃梨洲，顧亭林，王船山，朱舜水，便是這時候代表人物，他們的學風，都在這種環境中間發生出來。

滿洲人的征服事業，初時像很容易，越下去越感困難。順治朝十八個年頭，除閩粵桂滇之大部分始終奉明正朔外，其餘各地擾亂，未嘗停息，就中文化中心之江浙等省，從淸師渡江後，不斷的反抗。鄭延年張蒼水會師北伐時，

大江南北一個月間幾乎全部恢復到永歷帝從緬甸人手上賣給吳三桂的時候，順治帝已死去七個月了。康熙帝卽位那年，雲南蕩平，鄭氏也遁入臺灣，征服事業，總算告一個結束。但不久又有三藩之亂，擾攘十年，方纔戡定。所以滿洲人雖僅用四十日工夫便奠定北京，卻須用四十年工夫纔得全中國。他們在這四十年裏頭，對於統治中國人方針，積了好些經驗。他們覺得用武力制服那降將悍卒，沒有多大困難，最難纏的是一般「念書人」——尤其是少數有學問的學者，因爲他們是民衆的指導人，統治前途暗礁，都在他們身上。滿洲政府用全副精神對付這問題。政府也因時因人而變，略舉大概，可分三期：

第一期：　順治元年至十年約十年間。空利用政策。

第二期：　順治十一二年至康熙十年契十七八年間。高壓政策。

第三期　康熙十一二年以後。懷柔政策。

第一期爲睿王多爾袞攝政時代。滿兵倉猝入關，一切要靠漢人爲虎作倀。所以一方面極力招納降臣。一方面運用明代傳來的愚民工具——八股科舉，年年鬧什麼「開科取士」，把那些熱中富貴的人先行絆住。第二期，自多爾袞死去，順治帝親政，政策漸變。那時候除了福建兩廣雲南尙有問題外，其餘全國大部分，都已在實力統治之下。那羣被「誘姦」過的下等「念書人」，不大用得着了。於是板起面孔抓着機會便給他們點苦頭吃吃。其對於個人的操縱，如陳名夏陳之遴錢謙益龔鼎孳那班貳臣，蹧蹋得淋漓盡致。其對於全體的打擊，如順治十四年以後連年所起的科場案，把成千成萬的八股先生嚇得人人打噤。那時滿廷最痛恨的是江浙人。因爲這地方是人文淵藪，輿論的發縱指示所在，「反滿洲」的精神到處橫溢。所以自「鎭江之役」以

後，借「江南奏銷案」名目，大大示威，被牽累者一萬三千餘人，縉紳之家，無一獲免。這是順治十八年的事，其時康熙帝已即位，鰲拜一派執政，襲用順治末年政策，變本加厚。他們除蹂躪那等下等念書人外，對於眞正智識階級，還興許多文字獄，加以特別摧殘。最著名的，如康熙二年湖州莊氏史案，一時名士如潘力田（檉章）吳赤溟（炎）等七十多人同時遭難。此外，如孫夏峯於康熙三年被告對薄，顧亭林於康熙七年在濟南下獄，黃梨洲被懸購各捕、前後四面。這類史料，若子細搜集起來，還不知多少。這種政策，徒助長漢人反抗的氣燄，毫無效果。到第三期，值康熙帝親政後數年，三藩之亂繼起。康熙本人的性格，本來是闊達大度一路，當著這變亂時代，更不能不有戒心，於是一變高壓手段爲懷柔手段。他的懷柔政策分三着實施：第一著，爲康熙十二年之荐舉山林隱逸，第二著，爲康熙十七年之荐舉博學鴻儒，但這兩著總算失敗了。被

買收的都是二三等人物；稍微好點的也不過新進後輩，那些負重望的大師，一位也網羅不着，倒惹起許多惡感。第三着，爲康熙十八年之開明史館。這一著却有相當的成功。因許多學者，對於故國文獻，十分愛戀，他們別的事不肯和滿洲人合作，這件事到底不是私衆之力所能辦到，貝縣勉强將就了。以上所講，是滿洲入關後三四十年對漢政策變遷之大概。除第一期沒有多大關係外，第二期的高壓和第三期的懷柔，都對於當時學風很有影響。

還有應該附帶論及者一事，卽康熙帝自身對於學問之態度，他是一位極聰明而精力强滿的人。熱心向慕文化，有多方面興味，他極信科學，對於天文歷算有很深的研究，能批評梅定九的算書。他把許多耶穌會的西洋人——南懷仁，安多，白進，徐日昇，張誠等放在南書房叫他們輪日進講，——講測量，數學，全體學，物理學等等。他得他們的幫助製定康熙永年歷並著有數理

精蘊，歷象考成等書，又造成極有名的觀象臺，他費三十年實測工夫，一一專用西洋人繪成一部皇輿全覽圖。這些都是在我們文化史上值得特筆大書的事實。他極喜歡美術，西洋畫家焦秉貞是他很得意的內廷供奉；三王的畫也是他的嗜好品。他好講理學，崇拜程朱。他對於中國歷史，也有相當的常識，資治通鑑終身不離手。他對於中國文學也有相當的賞鑑能力。在專制政體之下，君主的好劣影響全國甚大，所以他當然成爲學術史上有關係的人。

把以上各種事實，綜合起來，我們可以了解清代初期學術變遷的形勢及其來由了。從順治元年到康熙二十年約三四十年間，完全是前明遺老支配學界，他們所努力者，對於王學實行革命。（內中也有對於王學加以修正者）他們所要建設的新學派方面頗多，而目的總在「經世致用」，他們元氣極旺盛，像用大刀闊斧打開局面，但條理不免疏闊。康熙二十年以後，形勢漸

漸變了。遺老大師，彫謝略盡，後起之秀，多半在新朝生長，對於新朝的仇恨，自然減輕。先輩所講經世致用之學，本來預備推倒滿洲後實見施行，到這時候，眼看滿洲不是一時推得倒的；在當時政府之下，實現他們理想的政治，也是無望。那麼，這些經世學都成爲空談了。況且談到經世，不能不論到時政，開口便觸忌諱，經過屢次文字獄之後，人人都有戒心，一面，社會日趨安甯，人人都有安心求學的餘裕。又有康熙帝這種「右文之主」極力提倡。所以這個時代的學術界，雖沒有前次之波瀾壯闊，然而日趨於健實有條理。其時學術重要潮流。約有四支：一，閻百詩胡東樵一派之經學，承顧黃之緒，直接開後來乾嘉學派。二，梅定九王寅旭一派之曆算書，承晚明利徐之緒，作科學先鋒。三，陸桴亭陸稼書一派之程朱學，在王學與漢學之間，折衷過渡。四，顏習齋李剛主一派之實踐學，完成前期對王學革命事業而進一步。此則康熙一朝六十年間

全學界之大概情形也。

第三講　清代學術變遷與政治的影響（中）

講到這裏，當然會發生兩個疑問：第一那時候科學像有新興的機運，爲什麼戛然中止？第二那時候學派潮流很多，爲什麼後來只偏向考證學一路發展？我現請先解答第一個問題：

學術界最大的障礙物，自然是八股，八股和一切學問都不相容，而科學爲尤甚，清初襲用明朝的八股取士，不管他是否有意借此愚民，抑或誤認爲一種良制度，總之當時功名富貴皆出於此途，有誰肯拋棄這種捷徑學些艱辛迂遠的科學呢？我們最可惜的，是以當時康熙帝之熱心西方文物，爲什麼不開個學校造就些人？就算他不是有心窒塞民智，也不能不算他失策，因爲這種專門學問，非專門教授不可，他既已好這些學問，爲什麼不找些傳人呢？

所以科舉制度，我認爲科學不興的一個原因。

此外還有很重大的原因，是耶穌會內部的分裂，明末清初那一點點科學萌芽，都是從耶穌會教士手中稗販進來，前文已經說過，該會初期的教士、傳教方法很巧妙；他們對於中國人心理研究得極深透，他們知道中國人不喜歡極端迷信的宗教，所以專把中國之所最感缺乏的科學智識來做引線，表面上像把傳教變成附屬事業，所有信教的人，仍許他們拜「中國的天」和祖宗，這種方法，行之數十年，卓著成效，無奈在歐洲的羅馬教皇不懂情形，突無發出有名的「一七〇四年（康熙四十三年）教令」，該教會的內容現在不必詳述。總而言之，是談前此傳教方法之背謬，勒令他們改變方針。最要的條件，是禁拜祖宗，自該教令宣布後，從康熙帝起以至朝野人士都鼓譟憤怒，結果於康熙四十六年一七〇七把教皇派來的公使送到澳門監禁，傳教事

來固然因此頓挫，並他們傳來那些學問，也被滯累了。

還有一件附帶原因，也是教會行動影響到學界，我們都知道康熙末年因各皇子爭立鬧得烏烟瘴氣，這種宮闈私鬥，論理該不至影響到學問，殊不知專制政體之宮廷，一舉一動，都有牽一髮動全身的力量，相傳當時耶穌會教徒黨於皇太子允礽，喇嘛寺僧黨於雍正帝允禎，雙方暗鬥，黑幕重重，後來雍正帝獲勝，耶穌會勢力遂一敗塗地，這種史料，現時頗未得有充分證據，然而口碑相傳，大致可信，雍正元年浙閩總督滿寶奏請：除在欽天監供職之西洋人外，其餘皆驅往澳門看管，不許闌入內地，得旨施行。這件是否於宮廷陰謀有關，姑且不論，總之康熙五六十年間所延攬的許多歐洲學者，到雍正帝卽位之第一年，忽然驅除淨盡，中國學界接近歐化的機會從此錯過，一擱便擱了一二百年了。

其次，要解答「爲什麼古典考證學獨盛」之問題：

明季道學反動，學風自然要由蹈空而變爲覈實，由主觀的推想而變爲客觀的考察，客觀的考察有兩條路：一自然界現象方面，二社會文獻方面，以康熙間學界形勢論，本來有趨重自然科學的可能性，且當時實在也有點這種機兆，然而到底不成功者：其一，如前文所講，因爲種種事故把科學媒介人失掉了，其二則因中國學者根本習氣看輕了「藝成而下」的學問，所以結果逼着專走文獻這條路，但還有個問題：文獻所包圍很廣，爲什麼專向古典部分發展，其他多付闕如呢？問到這裏，又須拿政治現象來說明。

康熙帝是比較有自由思想的人，他早年雖間興文字之獄，大抵都是他未親政以前的事，而且大半由奸民告訴官吏徼功，未必出自朝廷授意，他本身卻是闊達大度的人，不獨政治上常采寬仁之義，對於學問，亦有宏納衆流

氣象，試讀他所著庭訓格言，便可以窺見一斑了，所以康熙朝學者，沒有什麽顧忌，對於各種問題，可以自由研究，到雍正乾隆兩朝卻不同了，雍正帝是個極猜忌刻薄的人，而又十分雄鷙，他的地位本從陰謀攘奪而來，不得不立威以自固，屠殺兄弟，誅戮大臣，四處密派偵探，鬧得人人戰慄，不但待官吏如此，其對於士大夫社會，也極威嚇操縱之能事，汪景祺查嗣庭呂留良之獄，都是雍正帝匠心獨運羅織出來。尤當注意者，雍正帝學問雖遠不及乃翁，他卻最愛出鋒頭和別人爭辯，他生平有兩部最得意的著作，一部是揀魔辨異錄，專和佛教禪宗底下的一位和尚名弘忍者辯論，一部是大義覺迷錄，專與呂晚村（留良）的門生曾靜辯論，以一位帝王而親著幾十萬字書和一位僧侶一位儒生打筆墨官司，在中外歷史上眞算得絕無僅有。從表面看，爲研求眞理而相辯論，雖帝王也該有這種自由，若僅讀他這兩部書，我們並不能說他態

度不對，而且可以表相當的敬服，但子細搜求他的行逕，他著成揀魔辨異錄以後，跟着把弘忍的著述盡行焚燬，把弘忍的門徒勒令還俗或改宗，他著成大義覺迷錄以後，跟着把呂留良發棺戮屍，全家殺盡，著作也都燬板，像這樣子，那裏算得討論學問，簡直是歐洲中世教皇的牌子，在這種主權者之下學者的思想自由是剝奪盡了，他在位僅十三年，影響原可以不至甚大，無奈他的兒子乾隆帝，也不是好惹的人，他學問又在乃祖乃父之下，卻偏要「附庸風雅」恃强爭勝，他發布禁書令，自乾隆三十九年至四十七年繼續燒書二十四回，燒去的書一萬三千八百六十二部，直至乾隆五十三年。還有嚴諭，他一面說提倡文化，一面又鈔襲秦始皇的藍本！「所謂黃金時代」的乾隆六十年，思想界如何的不自由，也可想而知了。

凡當主權者，喜歡干涉人民思想的時代，學者的聰明才力，只有全部用

去註釋古典歐洲羅馬教皇權力最盛時就是這種現象；我國雍乾間也是一個，例證記得某家筆記說：『內廷唱戲，無論何種劇本，都會觸犯忌諱，只得專搬演些「封神」「西遊」之類，和現在社會情狀絲毫無關，不至鬧亂子。』雍乾學者專務注釋古典，也許是彼這種環境所構成，至於他們忠實研究的結果，在文獻上有意外的收穫和貢獻，這是別問題，後文再講。

自康雍以來，皇帝都提倡宋學——程朱學派，但民間——以江浙爲中心，「反宋學」的氣勢日盛，標出漢學名目與之抵抗，到乾隆朝，漢學派殆占全勝，政府方面文化事有應該特筆大書的一件事，曰編纂四庫全書，四庫開館始自乾隆三十八年至四十七年而告成，著錄書三千四百五十七部，七萬九千七十卷；存目書六千七百六十六部，九萬三千五百五十六卷，編成，繕寫七本，頒貯各地：一，北京禁城之文淵閣本；(今存)二，西郊圓明園之文源閣本；(一

咸豐間燬於英法聯軍）三奉天之文溯閣本；（今移存北京）四，熱河之文津閣本（今移存北京）五，揚州之文滙閣本六，鎭江之文宗閣本；（並燬於洪楊之亂）七，杭州之文瀾閣本；（洪楊之亂半燬，現已補鈔存浙江圖書館）原來搜集圖書編製目錄，本屬歷朝承平時代之常事，但這回和前代却有點不同，的確有他的特別意義和價值，著錄的書，每種都替他作一篇提要，這種事業，從前只有私人撰述——如晁公武郡齋讀書志，陳振孫直齋書錄解題……等，所有批評，都不過私人意見，四庫提要這部書，却是以公的形式表現時代思潮，爲向來著述未曾有，當時四庫館中所網羅的學者三百多人，都是各門學問的專家，露骨的說：四庫館就是漢學家大本營，四庫提要就是漢學思想的結晶體，就這一點論，也可以說是康熙中葉以來漢宋之爭到開四館而漢學派全占勝利，也可以說是朝廷所提倡的學風，被民間自然發展的學

風壓倒，當朱筠（漢學家）初奏請開四庫館時。劉統勳（宋學派）極力反對，結果還是朱說實行，此中消息，研究學術史者不可輕輕放過也。

漢學家所樂道的是「乾嘉諸老」，因為乾隆嘉慶兩朝，漢學思想正達於最高潮，學術界全部幾乎都被他占領，但漢學派中也可以分出兩個支派，一曰吳派，二曰皖派，吳派以惠定于（棟）為中心，以信古為標幟。我們叫他做「純漢學」，皖派以戴東原（震）為中心，以求是為標幟，我們叫他做「考證學」，此外尚有揚州一派，領袖人物是焦里堂（循）汪容甫（中）他們研究的範圍，比較的廣博，有浙東一派，領袖人物是全謝山（祖望）章實齋（學誠）他們最大的貢獻在史學，以上所舉派別，不過從個人學風上以地域略事區分，其實各派共同之點甚多。許多著名學者，也不能說他們專屬那一派，總之乾嘉間學者。實自成一種學風，和近世科學的研究法極相近，我們可以給他一個特

別名稱。叫做「科學的古典學派，」他們所做的工作，方面很多，舉其徵要者如下：

一、經書的箋擇幾部　經和傳記，逐句逐字爬梳引申或改正舊解者不少，大部分是用筆記或專篇體裁，爲部分的細密研究，研究進步的結果，有人綜合起來，作全書的釋例或新注新疏，差不多每部經傳都有了。

二、史料之蒐補鑑別　關於史籍之編著源流，各書中所記之異同眞僞，遺文佚事之闕失或散見者，都分部蒐集辨證，內中補訂各史表志，爲功尤多。

三、辨僞書　許多僞書或年代錯誤之書，都用嚴正態度辨證，大半成爲信讞。

四、輯佚書　許多亡佚掉的書都從幾部大類書或較古的著述裏頭搜輯出來。

五、校勘　難讀書的古書，都根據善本，或釐審字句，或推比章節，還他本來面目。

六、文字訓詁　此學本經學附庸——因注釋經文而起，但後來特別發展，對於各個字意義的變遷及文法的應用，在「小學」的名稱之下，別成爲一種專門。

七、音韻　此學本「小學」附庸，後來亦變成獨立，對於古音方音聲母韻母等，發明甚多。

八、算學　在科學中此學最爲發達，經學大師，差不多人人都帶着研究。

九、地理　有價值的著述不少，但多屬於歷史沿革方面。

十、金石　此學極發達，裏頭所屬門類不少，近有移到古物學的方向。

十一、方志之編纂　各省府州縣皆有創編或續訂之志書，多成於學者之手。

十二、類書之編纂　官私各方面，多努力於大類書之編纂，體裁多與前代不同，有價値的頗多。

十三、叢書之校刻　刻書之風大盛，單行善本固多，其最有文獻者，尤在許多大部頭的叢書。

以上所列十三項，不過舉其大概，分類並不精確，且亦不能包舉無遺，但乾嘉諸老的工作、可以略窺一班了，至於他們的工作法及各項所已表見的成績如何，下文再分別說明。

乾嘉諸老中有三兩位——如戴東原，焦里堂，章實齋等，都有他們自己

的哲學超乎考證學以上。但在當時，不很爲學界所重視，這些內容，也待下文再講。

乾嘉間之考證學，幾乎獨占學界勢力，雖以素崇宋學之清室帝王，也且從風而靡，其他更不必說了，所以稍爲時髦一點的闊官乃至富商大賈，都要「附庸風雅」跟著這些大學者學幾句考證的內行話；這些學者得著這種有力的外護，對於他們的工作進行，所得利便也不少。總而言之，乾嘉間考證學，可以說是清代三百年文化的結晶體，合全國人的力量所構成，凡在社會秩序安寧物力豐盛的時候，學問都從分析整理一路發展，乾嘉間攷證學所以特別流行，也不外這種原則罷了。

第四講　清代學術變遷與政治之影響（下）

考證學直至今日還未曾破產，而且轉到別個方面和各種社會科學會

發生影響。雖然古典考證學，總以乾嘉兩朝爲全盛時期。以後便漸漸蛻變而且大部分趨於衰落了。

蛻變衰落的原因，有一部分也可以從政治方面解答前文講過，攷證古典之學，半由「文網太密」所逼成。就這點論，雍正十三年間最厲害，乾隆的前三四十年也還吃緊，以後便漸漸鬆動了。乾隆朝爲清運轉移的最大樞紐，這位十全老人，席祖父之業，做了六十年太平天子，自謂「德邁三皇功過五帝」其實到他晚年，弄得民窮財盡，已種下後來大亂之根。卽就他的本身論，因年老倦勤的結果，委政和紳，權威也漸失墜了。不過憑藉太厚，所以及身還沒有露出破綻來。到嘉慶道光兩朝乾隆帝種下的惡因，次第要食其報。川湖陜的敎匪，甘新的回亂，浙閩的海冦，一波未平，一波又起。跟着便是鴉片戰爭，受國際上莫大的屈辱。在這種陰鬱不甯的狀態中，度過嘉道兩朝四十五年。

那時候學術界情形怎麼樣呢？大部分學者依然繼續他們考證的工作，但「絕對不問政治」的態度已經稍變。如大經學家王懷祖（念孫）抗疏劾和紳，大史學家洪稚存（亮吉）應詔直言以至譴戍。這種舉動，在明朝學者只算家常茶飯，在清朝學者眞是麟角鳳毛了。但這種一兩個人的特別行動，還算與大體無關，欲知思潮之暗地推移，最要注意的是新興之常州學派。常州學派有兩個源頭，一是經學，二是文學，後來漸合爲一。他們的經學是公羊家經說——用特別眼光去研究孔子的春秋，由莊方耕（存與）劉申受（逢祿）開派。他們的文學是陽湖派古文——從桐城派轉手而加以解放，由張皋聞（惠言）李申耆（兆洛）開派。兩派合攏來產出一種新精神，就是想在乾嘉間考證學的基礎之上，建設順康間「經世致用」之學。代表這種精神的人，是龔定庵（自珍）和魏默深（源）。這兩個人的著述，給後來光緒初期思想界

很大的影響。這種新精神爲什麼會發生呢？頭一件，考證古典的之作，大部分被前輩做完了，後起的人想開闢新田地，只好走別的路。第二件，當時政治現象，令人感覺不安，一面政府箝制的威權也陵替了，所以思想漸漸解放，對於政治及社會的批評，也漸漸起來了。但我們要知道，這派學風，在嘉道間不過一枝「別動隊」，學界的大勢力仍在「考證學正統派」手中。這枝別動隊的成績，也幼稚得很。

咸豐同治二十多年間，算是清代最大的厄運，洪楊之亂，痛毒全國。跟着捻匪回匪苗匪，還有北方英法聯軍之難。到處風聲鶴唳，慘目傷心。政治上生計上所生的變動不用說了，學術上也受非常壞的影響。因爲文化中心在江皖浙，而江皖浙糜爛最甚。公私藏書，蕩然無存，未刻的著述稿本，散亡的更不少。許多耆宿學者，遭難彫落，後輩在敎育年齡，也多半失學。所謂「乾嘉諸老

的風流文采」到這會祗成爲「聖古遙集」的資料，考證學本已在落潮的時代，到這會更不絕如縷了。

當楊洪亂事前後，思想界引出三條新路：

其一，宋學復興　乾嘉以來，漢學家門戶之見極深，「宋學」二字，幾爲大雅所不道。而漢學家支離破碎，實漸已惹起人心厭倦。羅羅山（澤南）曾滌生（國藩）在道咸之交，獨以宋學相砥礪，其後卒以書生犯大難成功名。他們共事的人，多屬平時講學的門生或朋友。自此以後，學人輕蔑宋學的觀念一變。換個方面說，對於漢學的評價逐漸低落，「反漢學」的思想，常在醞釀中。

其二，西學之講求　自雍正元年放逐耶穌會教士以後，中國學界和外國學界斷絕來往，已經一百多年了。道光間雅片戰役失敗，逼着割讓香港，五口通商，咸豐間英法聯軍陷京師，燒圓明園，皇帝出走，客死於外，經這兩次痛

苦，雖以麻木自大的中國人，也不能不受點激刺。所以亂定之後，經曾文正李文忠這班人提倡，忽有「洋務」「西學」等名詞出現。原來中國幾千年來所接觸者，——除印度外——都是文化低下的民族，因此覺得學問爲中國所獨有。「西學」名目，實自耶穌教會入來所創始。其時所謂西學者，除測算天文測繪地圖外，最重要者便是製造大砲。陽瑪諾畢方濟等之見重於明末，南懷仁徐日昇等之見重於清初，大半爲此。西學中絕，雖有種種原因，但太平時代用不着大砲，最少亦應爲原因之一。過去事實既已如此，那麼咸同間所謂講求西學之動機及其進行路線，自然也該爲這種心理所支配。質而言之，自從失香港燒圓明園之後，感覺有發憤自强之必要，而推求西學之所以强，最佩服的是他的「船堅砲利」。上海的江南機器製造局，福建的馬尾船政局，就因這種目的設立，又最足以代表當時所謂西學家之心理。同時又因國際交

涉種種麻煩，覺得須有些懂外國話的人纔能應付，於是在北京總理衙門附設同文館，在上海製造局附設廣方言館，又挑選十歲以下的小孩子送去美國專學說話。第一期所謂西學，大略如此。這種提倡西學法，不能在學界發生影響，自無待言。但江南製造局成立之後，很有幾位忠實的學者——如李善蘭華蘅芳等輩在裏頭譯出幾十種科學書，此外國際法及其他政治書也有幾種。自此中國人纔知道西人還有藏在「船堅砲利」背後的學問；對於西學的觀念，漸漸變了。雖然這是少數中之極少數，一般士大夫對於這種「洋貨」，依然極端的輕蔑排斥。當時最能了解西學的郭筠仙（嵩燾）竟被所謂『清流輿論』者萬般排擠，侘傺以死。這類事實，最足爲時代心理寫照了。

其三，排滿思想之引動：洪秀全之亂，雖終歸平定，但他們所打的是「驅逐胡人」這個旗號，與一部分人民心理相應，所以有許多詭弛不羈的人

附從他。這種力量，在當時還沒有什麼。到後來光緒末年盛倡革命時，太平天國之「小說的」故事，實爲宣傳資料之一種，鼓舞人心的地方很多。所以論史者也不能把這回亂事與一般流寇同視，應該認識他在歷史上一種特殊價值了。還有幾句話要附帶一說：洪秀全之失敗，原因雖多，最重大的就是他拿那「四不像的天主教」做招牌，因爲這是和國民心理最相反的。他們那種殘忍的破壞手段，本已給國民留下莫大惡感。加以宗教招牌，買怨益甚。中國人對於外來宗教，必來采寬容態度，到同治光緒間，教案層見疊出，雖由許多原因湊成，然而洪秀全的「天父天兄」當亦爲原因之一。原因厭惡西教而遷怒西學，也是思想界一種厄運了。

同治朝十三年間，爲恢復秩序耗盡精力，所以文化方面無什麼特色可說。光緒初年，一口氣喘過來了，各種學問，都漸有向榮氣象，清朝正統學派—

——卽考證學，當然也繼續工作，但普通經學史學的考證，多已被前人做盡，因此他們要走偏鋒爲局部的研究。其時最流行的有幾種學問：一、金石學，二、元史及西北地理學，三、諸子學。這都是從漢學家門庭孳衍出來，同時因曾文正提倡桐城古文，也有些宋學先生出來點綴點綴。當時所謂舊學的形勢，大略如此。

光緒初年，內部雖暫告安甯，外力的壓迫却日緊一日。自六年中俄交涉改訂伊犂條約起，跟着十年中法開戰，失掉安南，十四年中英交涉强爭西藏，這此事件已經給關心國事的人不少的刺激。其最甚者，二十年中日戰役，割去台灣及遼東半島，俄法德干涉還遼之後，轉而爲膠州旅順威海衞之分別租借。這幾場接二連三的大颶風，把空氣振盪得異常劇烈。於是思想界根本動搖起來！

中國爲什麼積弱到這樣田地呢？不如人的地方在那裏呢？政治上的恥辱應該什麼人負責任呢？怎麼樣纔能打開出一個新局面呢？這些問題，以半自覺的狀態，日日向那時候的新青年腦子上旋轉，於是因政治的劇變，釀成思想的劇變，又因思想的劇變，再釀成政治的劇變，前波後波展轉推蕩至今日而未已。

凡大思想家所留下話，雖或在當時不發生效力，然而那話灌輸到國民的下意識裏頭碰着機緣，便會復活，而且其力極猛。清初幾位大師——實卽殘明遺老——黃梨洲顧亭林朱舜水王船山……之流，他們許多話，在過去二百多年間，大家熟視無覩，到這時忽然像電氣一般把許多青年的心絃震得直跳，他們所提倡的（經世致用之學），其具體的理論雖然許多不適用，然而那種精神是「超漢學」「超宋學」的，能令學者對於二百多年的漢宋

門戶得一種解放，大胆的獨求其是。他們曾痛論八股科舉之汨沒人才，到這時讀起來，覺得句句親切有味，引起一班人要和這件束縛思想錮蝕人心的惡制度拚命。他們反抗滿洲的壯烈行動和言論，到這時因爲在滿洲朝廷手上丟盡中國人的臉，國人正在要推勘他的責任，讀了先輩的書，驀地把二百年痲木過去的民族意識覺醒轉來？他們有些人曾對於君主專制暴威作大胆的批評，到這時拿外國政體來比較一番，覺得句句都饜心切理，因此從事於推翻幾千年舊政體的猛烈運動。總而言之，最近三十年思想界之變遷，雖波瀾一日比一日壯闊，內容一日比一日複雜，而最初的原動力，我敢用一句話來包舉他，殘明遺獻思想之復活。

那時候新思想的急先鋒，是我親受業的先生康南海。（有爲）他是從常州派經學出身，而以經世致用爲標幟。他雖然有很奇特很激烈的理想，却不

大喜歡亂講。他門下的人，便狂熱不可壓制了，我自己便是這裏頭小小一員走卒。當時我在我主辦的上海時務報和長沙時務學堂裏頭猛烈宣傳，驚動了一位老名士而做闊官的張香濤（之洞）糾率許多漢學宋學先生們著許多書和我們爭辯。學術上新舊之鬥不久便牽連到政局。康南海正在用變法維新的旗號，得光緒帝的信用，舊派的人把西太后擁出來，演成戊戌政變一齣悲劇，表面上所謂新學家完全失敗了。

反動日演日劇，仇恨新學之不已，遷怒到外國人，跟着鬧出義和團事件，丟盡中國的醜，而滿洲朝廷的權威，也同時掃地無餘。極恥辱的條約簽字了，出走的西太后也回到北京了。哈哈哈，滑稽得可笑，「變法維新」一這面大旗，從義和團頭目手中重新豎起來了。一切掩耳盜鈴的舉動，且不必說他。惟內中有一件事不能不記載：八股科舉到底在這時候廢了；一千年來思想界之

最大障礙物，總算打破。

清廷政治一日一日的混亂，威權一日一日的失墜。因亡命客及留學生陡增的結果，新思想運動的中心，移到日本東京，而上海為之轉輸。其時主要潮流，約有數支。

第一、我自己和我的朋友。繼續我們從前的奮鬥，鼓吹政治革命。同時「無揀擇的」輸入外國學說，且力謀中國過去善良思想之復活。

第二、章太炎（炳麟）他本是考證學出身，又是浙東人，受黃梨洲全謝山等影響甚深。專提倡種族革命，同時也想把考證學引到新方向。

第三、嚴又陵（復）他是歐洲留學生出身，本國文學亦優長。專翻譯英國功利主義派書籍，成一家之言。

第四、孫逸仙（文）他雖不是個學者，但眼光極銳敏，提倡社會主義，

以他爲最先。

以上幾個人各人的性質不同，早年所受教育根柢不同，各自發展他自己個性，始終沒有什樣合作。要之清末思想界不能不推他們爲重鎭，好的壞的影響，他們都要平分功罪。

同時還有應注意的一件事，是范靜生（源廉）所倡的「速成師範」「速成法政。」他是爲新思想普及起見，要想不必學外國語言文字而得有相當的學識。於是在日本待開師範法政兩種速成班，最長者二年，最短者六個月畢業。當時趨者若鶩，前後人數以萬計。這些人多半年已長大而且舊學略有根柢，所以畢業後最形活動。辛亥革命成功之速，這些人與有力焉，而近十來年敎育界政治界的權力，實大半在這班人手裏，成績如何，不用我說了。

總而言之，清末三四十年間清代特產之考證學，雖依然有相當的部分

進步，而學界活力之中樞，已經移到「外來思想之吸受」一時元象雖極旺盛，然而有兩種大毛病；一是混雜；一是膚淺。直到現在，還是一樣。這種狀態，或者爲初解放時代所不能免。以後能否脫離狀態而有所新建設，要看現代新青年的努力如何了。

以上所論，專從政治和學術相爲影響於方面說，雖然有許多漏略地方；然而重要的關目也略見了。以後便要將各時期重要人物和他的學術成績分別說明。

先秦政治思想

（在北京法政專門學校五四講演）

梁啓超

（一）

先秦政治思想有研究的價值嗎？政治是現代的，是活的：研究政治的人，

研究到二千年前書本上的死話：他們的社會組織和我們不同，他們所交接的環境和我們不同，他們所要解決的問題和我們不同：研究他們的思想有什麼用處呢？不錯：我且問：歐美的社會組織和我們同嗎？所交接的環境和我們同嗎？所要解決的問題和我們同嗎？我們爲什麼要研究歐美政治思想？須知：具體的政治條件，是受時間空間限制的，抽象的政治原則，是不受時間空間限制的。「政治學」是要發明政治原則，再從原則上演繹出條件來；那麼，凡關於講政治原則的學說，自然都是極好的研究資料，沒有什麼時代的區別，和地方的區別。所以我覺得研究先秦政治思想和研究歐美政治思想，兩種的地位和價值都差不多；說是空話，都是空話；說有實用，都有實用。

政治是國民心理的寫照：無論何種形式的政治，總是國民心理積極的或消極的表現。積極的表現，是國民心目中有了某種理想的政治，努力把他

建設起來消極的表現，是國民對於現行政治安習他默認他。凡一種政治所以能成立能存在，不是在甲狀態之下，即是在乙狀態之下。所以研究政治，最要緊的是研究國民心理：要改革政治，根本要改革國民心理。國民心理，固然是會長會變；但總是拿歷史上遺傳做根核。遺傳的成分，種類很多，而以先代賢哲的學說爲最有力。因爲他們是國民心中的偶像，國民崇拜他們，他們說的話像一顆穀種那麽小，一代一代的播殖在國民心中，他會開枝發葉成一棵大樹。所以學政治的人，對於本國過去的政治學說，絲毫不能放過。好的固然要發揚他，壞的也要察勘他。要看清楚國民心理的來龍去脈，纔能對證發藥。

「先秦」這個名詞，指的是春秋戰國時代。那時代是中國歷史上變動最劇的時代：當時所謂諸夏，所謂夷狄，以同一速率的發展，惹起民族大混合。

社會組織，從封建制度全盛以至崩壞，從貴族階級成立以至消滅，經無數波瀾起伏；中間還有好幾個國屬於別系文化，把一種異樣的社會組織攙進來。經濟狀況日日變動，人口比從前加增，交通比從前頻繁；工商業漸漸發生，大都市漸漸成立；地土由公有變爲私有。幾個大國對立，一面努力保持均勢，一面各求自己勢力增長，政治上設施，常常取競走態度。經唐虞三代以來一千多年文化的蓄積，根柢已狠深厚，到這時候盡情發洩；加以傳播思想的工具，日益利便，國民交換智識的機會甚多；言論又極自由。合以上種種原因，所以當時思想界異常活潑，異常燦爛；不惟政治，各方面都是如此。我們的民族性，又是最重實際的，無論那一派的思想家，都以濟世安民爲職志，差不多一切議論，都歸宿到政治。所以當時的政治思想，眞算得百花齊放，萬壑爭流；後來從秦漢到清末二千年間，都不能出其範圍。我們若研究過去的政治制度政

治狀態，自然時代越發近越發重要；若研究過去的政治思想，僅拿先秦做研究範圍，也就彀了。

（二）

先秦學派最有力的四家：一儒家，二道家，三墨家，四法家。先秦政治思想，有四大潮流：一無治主義，二人治主義，三禮治主義，四法治主義。把四潮流分配四家，系統如下：

主義	家
無治主義	道家
人治主義	墨家、儒家
禮治主義	儒家
法治主義	法家、墨家

無治主義，等於無政府主義，是道家所獨倡；有許行一派，後人別立一名

叫做農家，其實不過道家支流。這種主義，結果等於根本取消政治，所以其餘三家都反對他。但他的理想，卻被後來法家采用一部分去。禮治主義，是儒家所獨有；其餘三家都排斥他。但儒家實是人治禮治並重，他最高的理想，也傾向到無治，惟極端的排斥法治。人治主義，本來是最素樸平正的思想，所以儒墨兩家都用他。墨家因爲帶宗教氣味最深，所以他的人治也別有一種色彩。然而專講人治到底不能成爲一派壁壘，所以墨家的末流，也趨到法治。法治主義是最後起最進步的，因這個主義，纔成了一個法家的學派名稱。其實這一派的學說，也可以說是將道儒墨三家之說鎔鑄而成。

我們要研究四家的政治學說，墨家的書只有一部墨子。道家的書，向來以老子列子莊子三部爲中心；列子是僞書，應該剔去；莊子談政治的地方甚少，可以不看；最主要的還是一部老子。儒家的書，以論語孟子荀子爲中心，禮

記裏頭，也有許多補助資料。法家的書，以尹文子韓非子爲中心；管子和商君書，雖然不是管仲和商鞅所作，卻是法家重要典籍，應該拿來參攷。我這回講義皆取材，就以這幾部書爲範圍。

(三)

在分講這幾個主義以前，先講各家共通的幾點。這幾點或者就可以認爲中國人政治思想的特色。

第一：中國人深信宇宙間有一定的自然法則，把這些法則適用到政治，便是最圓滿的理想政治。這種思想，發源甚古；我們在書經詩經裏頭，可以發見許多痕跡。

書經說：

「天敘有典，勑我五典五惇哉；天秩有禮，自我五禮有庸哉。」

『天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘。』

詩經說：

『天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。』

『不識不知，順帝之則。』

所謂『天』，其實是自然界的代名詞。老子所謂『道法自然』，孔子所謂『天垂象，聖人則之，』墨子所謂『立天志以爲儀式，』都是要把自然界的理應用到人事。這一點是各派所同認，惟實現這自然法則的手段，各家不同。主張無治主義的，以爲只要放任人民做去，他會循自然法則而行，稍爲干涉，便違反自然了。主張人治主義的，以爲這抽象的自然法則，要有個具體的人去代表他，得這個人做表率，自然法則便可以實現。主張禮治主義的，以爲要把這自然法則演出條目來，靠社會的制裁力，令人遵守。主張法治主義的，

以爲社會的制裁力還不彀，要把這些自然法則變爲法律，用國家的制裁力實行他。四派的分別在此。

我們試檢查這種根本思想對不對，有無流弊：頭一件先問自然法則到底有無？說有罷，用什麼標準把他找出來，找出來是否眞對？這兩個題問，我們都有點難於答覆。我們的先輩，既已深信有自然法則，而且信那自然法則是普徧的，固定的，所以思想不知不覺就偏於保守，養成傳統的權威，這是第一種流弊。認自然爲至善的境界，主張人類要投合他效法他，容易把人的個性壓倒，這是第二種流弊。好在客觀的自然法則，總要經過人類主觀的門關纔表現出來；人類對於自然界的觀念，常常會變遷會進步，他所認的自然法則，也跟着變遷進步。所以這種思想，若能善於應用，也不見得有多大毛病。

第二 君位神授，君權無限那一類學說，在歐洲有一個時代很猖獗，我

們的先哲，大抵都不承認他是合理。我們講國家起源，頗有點和近世民約說相類：可惜只到霍布士洛克一流的見地，沒有到盧騷的見地，這也是時代使然，不足深怪。人類為什麼要有國家呢？國家為什麼要有政府呢？政府為什麼要一個當首長呢？對於這個問題，各家的意見都不甚相遠；這種意見，像是在遠古時代已經存在的。

論語記堯舜傳授的話，說：

「允執其中，四海困窮，天祿永終。」

左傳記師曠的話，說：

「天生民而立之君，使司牧之。豈其使一人恣於民上。」

這種學說，相傳很久。後來各家論政治起源，大率根本此說，以為國家之建設，實起於羣衆意識的要求。

例如儒家說：

『水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣有生有知亦且有義，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用何也？曰：人能羣彼不能羣也。人何以能羣？曰分。……故人生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物。君者善羣者也。』（荀子王制篇）

墨家說：

『古者民始生未有刑政之時，蓋其語人異義：是以一人則一義，二人則二義，十人則十義。其人茲（同滋，益也。）衆，其所謂義者亦茲衆。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合；天下百姓，皆以水火毒藥相虧害；至有餘力不能以相勞，腐朽餘

財不以相分。……明夫天下之亂生於無政長，是故選天下之賢可者，立以爲天子。……』（墨子尙同篇）

法家說：

『古者未有君臣上下之別，未有夫婦妃匹之合，獸處羣居，以力相征。於是智者詐愚强者凌弱，老幼孤弱，不得其所。故智者假衆力以禁强虐而暴人止。……是故國之所以爲國者，民體以爲國；君之所以爲君者，賞罰以爲君。』（管子君臣篇）

又說：

『天地設而民生之；當此之時也，民知其母而不知其父；其道親親而愛私。親親則別，愛私則險；民生衆而以別險爲務，則有亂。當此之時，民務勝而力征；務勝則爭，力征則訟；訟而無正則莫得其性也。故賢者主立，設無

私，而民日仁；當此時也，親親廢上賢立矣。凡仁者以愛利爲務道，而賢者以相出爲務；民衆而無制，久而相出爲道，則有亂。故聖人承之，作爲土地貨財男女之分。分定而無制，不可，故立禁；禁而莫之司，不可，故立官；官設而莫之一，不可，故立君。既立其君，則上賢廢而貴貴立矣。』（商君書開塞篇）

各家之說，皆爲救濟社會維持安甯秩序起見，不得不建國，不得不立君。荀子所注重者，在人類征服自然，有感互助之必要，乃相結爲羣，而主君以爲司之，故『君』實以『羣』得名。墨子則以爲欲齊壹社會心理形成社會意識，所以有主君的必要。管子所說，和諸家大致相同；他說『民體以爲國』；對於『國家以民衆意識爲成立基礎』的觀念，指點得很明瞭。然則國家的首長——卽君主，從那裏發生出來呢？儒家根據『天生民而立之君』的舊說，

說是由天所命但天是個冥漠無朕的東西，此說未免太空泛了。墨家說：『選天下之賢可者，』像是主張君位由選舉產出；但選舉機關在那裏，選舉程序如何，墨家未嘗明白。法家的商君書，把國家成立分為三階級：第一段是血族社會，靠『親親』來結合；第二段是部落社會，靠『上賢』來結合；第三段纔是國家社會，郤靠『貴貴』來結合。他所說知事實很相近；我們拿歐洲歷史——就中日耳曼民族歷史，都可以證明。

各家所說，雖小有異同；但有一共通精神：他們都認國家是由事實的要求纔產生的，國家是在民衆意識的基礎之上纔成立的。近代歐美人所信仰的三句政府原則——所謂 Of people, by People, for People, 他們確能見到。of for, 這兩義，尤為看得真切。所以他們向來不承認國家為一個君主或某種階級所有；向來不承認國家為一個君主或某種階級的利益而存在。

所以他們認革命爲一種正當權利。

易經說：

『湯武革命，順乎天而應乎人。』

孟子說：

『殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弒君也。』

這種道理，儒家闡發最透，各家精神，亦大略相同。所以中國階級制度，消滅最早，除了一個皇帝以外，在法律之前萬人平等；而皇帝也不是什麼『神聖不可侵犯』的東西，經濟組織，以全國人機會均等爲原則，像歐洲那種大地主和農奴對峙的現象，中國簡直沒有。都是由這種學說生出來的影響。

第三：中國人對於國家性質和政治目的，雖看得不錯；但怎麼樣纔能貫澈這目的呢？可惜沒有澈底的發明。申而言之，中國人很知民衆政治之必

要，但從沒有想出個方法叫民衆自身執行政治。所謂 by people 的原則，中國不惟事實上沒有出現過簡直連學說上也沒有發揮過。

書經說：

『天視自我民視；天聽自我民聽。』（孟子引泰誓）

像這種類的話；各家書中都有。但『民視民聽』，怎麼樣纔能表現呢？各家都說不出來。

管子說：

『以天下之目視，則無不見也；以天下之耳聽，則無不聞也；以天下之心慮，則無不知也。』（管子九守篇）

又說：

『夫民別而聽之則愚，合而聽之則聖；雖有湯武之德，復合於市人之言。

是以明君順人心安情性，而發於衆心之所聚。……先王善與民爲一體。與民爲一體，則是以國守國，以民守民也。』（管子君臣篇）

這種話，原理是說得精透極了。但實行方法，仍不外勸那『治者』採取那『被治者』的輿論；治者和被治者，還是打成兩橛。尹文子的見解，稍爲進步些；他說：

『爲善不能使人得從，此獨善也；爲巧不能使人得從，此獨巧也：未盡善巧之理。爲善與衆行之，爲巧與衆能之，此善之善者巧之巧者也。所貴聖人之治，不貴其獨治，貴其能與衆共治；貴工倕之巧，不貴其獨巧，貴其能與衆共巧也。』（尹文子大道篇）

『與衆共治』一語，可以說很帶德謨克拉西色彩。但他是否逕主張民衆進而自治，還不很明瞭。

他又說：

『己是而舉世非之，則不知己之是；己非而舉世是之，亦不知己所非。然則是非隨衆賈（卽價字）而爲正，非己所獨了。則犯衆者爲非，順家者爲是。（同上）

這段話，把民衆意識的價值，赤裸裸地批判；民衆政治好的壞的兩方面，確都見到。但他對於這種政治，言外含有不滿之意；不見得絕對主張。

第四　中國人說政治，總以『天下』爲最高目的，國家不過與家族同爲達到這個最高目的中之一階段。儒家說的『平天下』（禮記大學）『以天下爲一家中國爲一人』（禮記禮器）道家說的『以天下觀天下』（老子）這類話到處皆是，不必多引了。法家像很帶有國家主義的色彩，然而他們提倡法治，本意實爲人類公益起見，並不是專爲一個國家。所以商君書修權篇說：

『爲天下治天下』；而斥『區區然擅一國者』爲『亂世』至於墨家，越法明瞭了。

墨子說：

『天兼天下而愛之……天之有天下也，譬之無以異乎國君諸侯之有四境之內也……』（天志篇）

『夫取天之人，以攻天之邑，此刺殺天民，……上不中天之利矣……（非攻篇）

墨子說的『天志』，說的『兼愛』，都是根本於這種理論。他的眼中，並沒有什麼國家的界限；所以他屢說『視人之國若其國』（兼愛篇）

這樣看來，先秦政治學說，可以說是純屬世界主義。像歐洲近世最流行的國家主義，據我們先輩的眼光看來，裏得很褊狹可鄙。所以孔子墨子孟子

諸人，周遊列國，誰採用我的政策我便幫他，從沒有聽見他們有什麼祖國的觀念，因爲他們覺得自己是世界上一個人，並沒有專屬於那一國。又如秦國的政治家，從由余百里奚起到商鞅張儀范睢李斯，止沒有一個是秦國國籍；因爲他們覺得世界上一個行政區城（國）應該世界上有才能的人都有權來共同治理。若拿現代愛國思想來責備他們，那麼簡直可以說春秋戰國時代的人，個個都是無廉恥，個個都是叛逆。然而拿這種愛國思想和他們說他們總覺得是不可解。須知：歐洲的法蘭西和德意志，當沙里曼大帝時，只是一國，到今日却成了幾百年的世仇；中國的晉和楚，當春秋時劃然兩國，秦漢以後，便一點界限痕跡都沒有，現在若有人說你是山西國民，我是湖北國民，豈非笑話？可見彼我學說之異同，影響於歷史上事實者至大。我們所以能化合成恁麼大的一個民族，很受這種世界主義政治論之賜。而近二三十年來，我

們摹仿人家的國家主義，所以不能成功，原因亦由於此。所以這派學說，在從前適用，在將來也會適用，在現在眞算最不適用了。

（四）

前回講的四大潮流，現在要分別論他：

無治主義，是道家所極力提倡的；全部老子，可以說有三分之一是政治論：他的政治論，全在說明無治主義的理想和作用。無治主義，如何能在學理上得有根據呢？據老子的意思，以爲人民自己會做自己的事，只要隨他做去，自然恰到好處。他說：

「民莫之令而自均。」

又說：

『我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。』

這種調論，很像亞丹斯密的一派經濟學說；以爲：只要絕對的放任自由，自然會得良好結果。所以凡帶一點干涉，他都反對。他說：

『夫代大匠斲者，希有不傷其手矣。』

又說：

『天下神花；不可爲也。爲者敗之，執者失之。』

又說：

『愛民治國，能無知乎？明白四達，能無爲乎？……生之畜之；生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。』

這種話，對於政治上干涉行爲，一切皆絕對否認。像『代大匠斲必傷其手』這種見解，我們不能不承認爲含有一面眞理。我想起歐洲某學者有兩句妙語說：『英國王統而不治，法國統統治而不統』老子『長而不宰』這句話，正可以拿『統而不治』來做訓詁。

這種絕對自由論調，論理，他的結論應該歸到人民自治那條路去。例如英國王統而不治，所以『治』的權自然是歸到人民組織的國會。老子卻不是這樣想；他以爲這樣子還是『爲』，還是『執』，還是『宰』，還是『代斲』對於無治主義不能貫徹。他理想的政治社會是：

『小國寡民，使有什伯之器而不用；使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。

這種主張，不獨說人民不應該當被治者，並且說不應該當治者。因爲他根本認『治』是罪惡，被治和自治，在他眼中原設甚分別。

後世信奉這主義最熱烈的，有和孟子同時的許行。許行的門徒陳相說：

『賢者與民並耕而食，饔飱而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也。』（孟子滕文公上）

又說：

『從許子之道，則市價不二，國中無僞，雖使五尺之童適市，莫之或欺。……』（同上）

正祖述老氏之說，和現代無政府黨同一口吻。

我們要問老子許子心目中的『烏託邦』要有什麼先決條件纔能實現呢？我們從老子書中察勘得出來。

他說

『不尙賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使民心不亂。』

又說：

『見素抱樸，少私寡欲。』

不錯；果然能彀人人都少私寡欲，自然可以鄰國相望……老死不相往來；自然用不着甚麽被治自治。你說不尙賢使民不爭，他們自己會『尙』起來呀！你說不見可欲使民心不亂，拿可欲的給他見，固然是干涉，一定不許他見，還不是干涉嗎？況且他自然會見，自然會欲，你又從何禁起呢？

荀子說：

『人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭，爭則亂。……』（禮論篇）

韓非子亦說？

『古者不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。……今人民衆而貨財寡，事力而供養薄，故民爭。……』（五蠹篇）

老子的無治主義，以人民不爭不亂爲前提。荀子韓子從經濟上觀察，說明老子所希望的不爭不亂萬萬辦不到。孟子駁難許行，也是從經濟方面立論。老子之徒若不能反駁，那麼無治主義算是受了致命傷了。

（五）

人治主義，是儒家墨家共同的。拿現在的話講，就是主張賢人政治。

孔子說：

『爲政在人。……其人存則其政舉，其人亡則其政息。』（禮記中庸）

又說：

「修己以安人，修己以安百姓。」（論語）

諸如此類，不可枚舉。孟子說的「法先王」，荀子說的「法後王」，歸根結底，不外人治主義。荀子更明目張胆擡出人治主義和法治主義宣戰。說道：

「有治人，無治法。……法不能獨立，類不能自行，得其人則存，失其人則亡。……」（君道篇）

孟子較爲帶折衷精神。說道：

「徒善不足以爲政，徒法不能以自行。」（離婁上）

然而孟子所謂法，不外「遵先王之法」，也可以說仍在人治範圍內。他說的「行仁政」，說的「保民而亡」都是靠賢人做去，所謂「苟非其人道不

處行』可以算他最後的結論

墨家的人治主義，主張得尤為簡單堅決。『尚賢』『尚同』是墨家所標主義裏頭狠重要的兩種。尚賢主義和老子的『不尚賢使民不爭』恰是反面。他主張的理由如下：

『何以知尚賢為政之本也？曰：自貴且智者為政乎愚且賤者則治，自愚賤者為政乎貴且智者則亂。……

『……且夫王公大人……不察其知而以其愛，是故不能治百人者使處乎千人之官，不能治千人者使處乎萬人之官。……夫不能治千人者使處乎萬人之官，則此官什倍也。夫治之法將以日至者也，日以治之，日不什脩，知以治之，治不什益，而予官什倍，此則治其一而棄其九矣。……』（尚同中）

這些話是針對當時貴族政治立言，很含有一部分精理。拿歐美官署或公司裏頭的辦公人和中國比較，他們的勞力能率，總要比我們加好幾倍。我們都是『以不能治千人者處萬人之官。』我有位朋友曾說兩句話很妙，他說：『人人都說中國國民程度不彀，我說只有國官程度不彀。』墨子這一派尙賢主義，可以說現在還該極力提倡，而且我信他永久可以適用。

墨子的尙同主義，也是從尙賢引申出來，而結果益趨於極端。他說：

『是故里長者里之仁人也。里長發政里之百姓言曰：『聞善而（訓或）不善，必以告其鄉長。鄉長之所是，必皆是之；鄉長之所非，必皆非之。去若（訓汝）不善言，學鄉長之善言；去若不善行，學鄉長之善行。』……鄉長惟能壹同鄉之鄉長者鄉之仁人也。鄉長發政鄉之百姓言曰：『聞善而

不善，必以告國君，國君之所是，必皆是之，國君之所非，必皆非之。……」

國君惟能壹同國之義，是以國治也。

國君者國之仁人也。國君發政國之百姓言曰：「……天子之所是，必皆是之，天子之所非，必皆非之。……天子天子唯能壹同天下之義，是以天下治也。……」（尙同上）

又說：

明乎民之無正長以一同天下之義而天下亂也，是故選擇賢良聖知辯慧之人立以爲天子，使從事乎一同天下之義，天子既以（同已）立矣，以爲唯其耳目之請（情字假借）不能獨一同天下之義，是故選擇天下贊閱賢良聖知辯慧之人，置以爲三公，與從事乎一同天下之義。博大山林遠土之民不可得而一也，是故靡分天下設以爲萬諸侯國君，

使從事乎一同其國之義。……率其國之萬民以尙同乎天子。凡國之萬民上同乎天子而不敢下比，天子之所是，必亦是之，天子之所非，必亦非之。……』（尙同中）

墨子這種主張，可以叫做徹底的賢人政治，可以叫做絕對的干涉主義。他要『壹同天下之義，』要『是上之所是，非上之所非，』要人人都『上同而不敢下比，』簡直連思想言論的自由，都剝奪淨盡了。墨子爲什麼信任天子到這種程度呢？

他說：

『天子之視聽也神。……非神也；夫唯能使人之耳目助己視聽，使人之吻助己言談，使人之心助己思慮，使人之股肱助己動作。……』（尙同上）

他的意思，因為天下能尚賢，所以可信任。尚賢尚同，是連帶的理論。墨子的主張，要有一個先決條件，倘若國君一定是一國的仁人，天子一定是天下的仁人，那麼，這種學說，還可以有相對的成立餘地。試問墨子有何方法能毅保證呢？墨子說『選舉天下之賢可者立以為天子』不錯，選舉是好極了；由甚麼人選舉呢？怎樣選舉法呢？選舉出來的人何以靠得住是『天下賢良聖知辯慧』呢？可惜墨子對於這種種問題，都沒有給我們滿意的答覆。但我們細讀墨子書，大略看出他的方法來了。墨家是一個宗教，教主自然認為天下最仁賢的人；教主死了過後，承襲教主道統的，也是天下最仁賢的人；這個人，墨家上他一個徽號，叫做「鉅子。」我們從傳記中看見好幾處記鉅子的行動，可以看出他在本教中權力如何。簡單說：倘若墨教統一中國，恐怕要採用歐洲中世羅馬教徒所主張的「法王政治。」這種政治，教徒當然說

是最好；但到底好不好，用公平的政治學者眼光看來，怕沒有什麼可商量的餘地罷。

墨家的人治主義，本來太極端，不須多辨。卽儒家之中庸的人治主義，可指摘處亦甚多。後來法家駁得極透徹。尹文子說：

『田子（田駢）讀書，曰：堯時太平。宋子（宋鈃）曰：聖人之治以致此乎？彭蒙在側，越次而答曰：聖法之治以致此，非聖人之治也。宋子曰：聖人與聖法何異乎？彭蒙曰：子之亂名甚矣！聖人者自己出也，聖法者自理出也：理出於己，己非理也；己能出理，理非己也。故聖人之治，獨治者也；聖法之治，則無不治矣。』（大道下）

此言對於人治法治兩觀念根本不同之處，說得最爲明白。然則何以見

得「聖法之治則無不治」呢？

尹文子又說：

「若使遺賢則治，遺愚則亂，是治亂續於賢愚，不係於禮樂。是聖人之術，與聖主而俱沒；治世之法，逮易世而莫用。則亂多而治寡。……」（大道上）

韓非子亦說：

「且夫堯舜桀紂千世而一出。……中者上不及堯舜，而下亦不爲桀紂。抱法……則治，背法……則亂。背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也；抱法而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。」（難勢篇）

這兩段都是說「人存政舉人亡政息」不是國家長治久安之計，最能指出人治主義的根本缺點。韓非亦以大多數的「中人」爲標準，說得更爲有力。

人治主義派自己辯護，或說：雖有良法，不得人而用之，亦屬無效。法治派反駁道：

「……夫曰良馬固車，臧獲御之則爲人笑，王良御之，則日取乎千里，吾不以爲然。夫待越人之善海游者，以救中國之溺人，越人善游矣，而游者不濟矣；夫待古之王良以馭今之馬，亦猶越人救溺之說也。不可亦明矣。夫良馬固車，五十里而一置，使中手御之，追速致遠，可以及也，而千里可日致也，何必待古之王良乎？且御非使王良也，則必使臧獲敗之；治非使堯舜也，則必使桀紂亂之，此則積辯累辭，離理失實，兩末之議也。」（韓非子難勢篇）

這一段說的是「人無必得之劵，則國無必治之符。」政權總是有人把持的，希望賢人政治的人，碰不着賢人，政權便落不肖者之手，豈不是全糟了

嗎？
法治則中材可守，所以穩當。
法治派之駁難人治，再進一層，說道：
『夫言行者以功用爲之的彀者也。夫砥礪殺矢，而以妄發，其端未嘗不中秋毫也。然而不可謂善射者，無常儀也。設五寸之的，引十步之遠，非羿逢蒙不能必中者，有常也。故有常則羿逢蒙以五寸的爲功，無常則以妄發之中秋毫無拙。』（韓非子問辯篇）
此論極刻入，以爲人治主義，不得人固然破壞，即得人也不算成立；因爲偶然的事實，不能作爲學理標準，學理標準，是要含必然性的。
法治派對於人治派之尙賢政策，還有一種攻擊。說道：
『今上論材能知慧而任之，則知慧之人希主好惡，使官制物以適主心：

是以官無常國亂而不壹』(商君書農戰篇)

前所舉各條、不過說賢人不易得，並非說賢人不好，還是消極的排斥。這一條說尙賢根本要不得，是積極的排斥。雖說得過火些：卻也含一部眞理。

平心論之：人治主義，不能說他根本不對，只可惜他們理想的賢人靠不住能出現。欲貫徹人治主義。非國中大多數人變成賢人不可。儒家的禮治主義，目的就在救濟這一點。

六

禮治主義，是儒家所獨有的，也是儒家政治論的根本義。

孔子說：

『道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。』(論語)

當時法治的學說，雖尚未盛行；然而管仲子產一流的政治家，已有趨重法治的傾向。孔子這段話，算是對於當時的政治實際狀況表示自己的態度。

禮到底是甚麼？我們試把儒家所下的定義參詳一番。

「禮也者，禮之不可易者也。」（禮記樂記）

「禮者，因人情之節文以爲民坊者也。」（禮記坊記）

「禮也者，義之實也。」（禮記禮運）

「禮也者，節之準也。」（荀子致士篇）

「禮，衆之紀也。」（禮記禮器）

「禮者，斷長續短，損有餘，益不足，達愛敬之文，而滋成行義之美者也。」（荀子禮論篇）

儒家最崇信自然法。禮，是根本自然法制成具體的條件，作人類行爲標

準的東西。

然則禮爲什麼可以做政治的工具呢?

儒家說:

「禮起於何也?人生而有欲,欲而不得則不能無求,求而無度量分界則不能不爭,爭則亂,亂則窮。先王惡其亂也故制禮義以分之,以養人之欲,給人之求。使欲必不窮乎物,物必不屈於欲。兩者相持而長,是禮之所起也。……故禮者養也。君子既得其養,又好其別。曷謂別?:曰貴賤有等,長幼有差,貧富輕重皆有稱者也。」(荀子禮論篇)

又說:

「天下害生縱欲。欲惡同物;欲多而物寡。寡則必爭矣。……離居不相待則窮,羣而無分則爭。窮者患也,爭者禍也。救患除禍,莫若明分。」(荀子富

國篇）

又說：

「飲食男女，人之大欲存焉；死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者心之大端也。……欲一以窮之，舍禮何以哉？」（禮記禮運）

他們從經濟上着眼，以爲社會所以有爭亂，都起於人類欲望的衝動。道家主張無欲；欲雖然陳義甚高，無奈萬做不到。他們承認欲望的本質不是壞的，但要給他一個度量分界，纔不至以我個人過度的欲望侵害別人分內的欲望。這種度量分界，名之曰禮。所以說：『禮者因人情之節文以爲民坊』。他們以爲這種「根據人情加以修正」的禮，是救濟社會最善最美的工具。

所以說：

「禮豈不至矣哉？……至文以有別，至察以有說。天下從之者治，不從者

亂；從之者安，不從者危。……故繩墨誠陳矣，則不可欺以曲直；衡誠縣矣，則不可欺以輕重；規矩誠設矣，則不可欺以方圓；君子審於禮，則不可欺以詐僞。故繩者直之至，衡者平之至，規矩者方圓之至，禮者人道之極也。」（荀子禮論篇）

我們讀了這段話，不知不覺把禮治家所謂禮和法治家所謂法聯想到一起。

法家說：

「有權衡者不可欺以輕重，有尺寸者不可差以長短，有法度者不可誣以詐僞。」（馬氏意林引愼子）

此外法家書這一類話還甚多，恕我不一一徵引了。

儒家讚美他的禮，法家讚美他的法，用的都是一樣話。究竟這兩件東西

是一是二呢？那一件眞能有這種功用呢？

孔子有段話說得最好：

「君子之道，譬猶防歟。夫禮之塞亂之所由生也，猶防之塞水之所從來也。……凡人之知，能見已然，不能見將然禮者禁於將然之前，而法者禁於已然之後。……禮云禮云，貴絕惡於未萌，而起敬於微眇，使民日徙善遠罪而不自知也。」（大戴禮記禮察篇）

法是事後治病的藥；禮是事前防病的衞生術。這是第一點不同。

孔子又說：

「禮義以爲紀。……示民有常。如有不由此者，在勢者去，衆以爲殃。」（禮記禮運）

法是靠政治制裁力發生作用，在這個政府之下，就不能不守這個政府

的法。禮卻不然，專靠社會制裁力發生作用；你願意遵守禮與否，儘隨你自由，不過你不遵守時，社會覺得你是怪物，你在社會上便站不住。制裁力源泉各別，是禮與法第二點不同。

禮治絕不含有强迫的意味，專用教育手段慢慢地來收效果。論語記：

『子適衛，冉有僕。子曰：庶矣哉！冉有曰：既庶矣，又何加焉？曰：富之。既富矣，又何加焉？曰：教之。』

提倡禮治主義的人，專務『移風易俗』，最高目的，是『使人人有士君子之行』。他們以爲經過這一番工夫，便可以『無爲而治』。

孔子說：

『大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子

其子。使老有所歸。壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養；男有分，女有歸，貨惡其棄於地也，不必藏諸己力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，是謂大同。」（禮記禮運）

這是儒家理想的社會。把社會建設在兼愛互助的基礎之上，眞可以實行無治主義了。但何以能如此呢？

下文說：

「故聖人能以天下爲一家，中國爲一人者，非意之也；必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能爲之。何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲，七者弗學而能。何謂人義。父慈子孝兄良弟弟夫義婦聽長惠幼順君仁臣忠，十者謂之人義。講信修睦，謂之人利。爭奪相殺，謂之人患。故聖人之所以治人七情修十義講信修睦尚賢讓去爭奪，舍禮何以治之？」（同上）

據上所說，禮治主義的根本精神大略可見了。這種禮治主義，儒家雖然說得很圓滿，逃不了四方八面的攻擊。道家因爲他帶有干涉氣味，違反自然，所以攻擊他。

說道：

「失道而後德，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者忠信之薄而亂之首。」

墨家尊實利主義因爲他偏於形式而太嚕嗦。所以攻擊他。

說道：

儒學不可以議世，勞思不可以補民。纍壽不能盡其學，當年不能究其禮。」（墨子非儒篇）

法家和道家正相反；道家因爲他干涉，所以攻擊他；法家因爲他不干涉，所以攻擊他。

法家說：

『夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不什數；用人不得爲非，一國可使齊。爲治也用衆而舍寡，故不務德而務法。……不恃賞罰而恃自善之民，明主弗貴也。何也？……所治非一人也。』（韓非子顯學篇）

各家攻擊禮治主義之言大略如此。我們試平心把這個主義的價值檢查一番。禮這樣東西本是以社會習慣爲根據。社會習慣，多半是由歷史上傳統的權威積漸而成，不能認他本質一定是好的。絕對尊重他用作政治上主義，很可以妨害進步，我們實在不敢贊成。但換個方面看來，習慣支配社會力量實在大得可怕，若不能將習慣改良，一切良法美意都成虛設。儒家提倡禮治主義的深意，是要使『人人有士君子之行。』法家說：『弗貴有自善之民，

「儒家正和他們相反；確信非有『自善之民』則良好政治不能出現。

論語陽貨章說：

「子之武城，聞絃歌之聲。夫子莞爾而笑曰：割雞焉用牛刀？子游曰：吾聞之，君子學道則愛人，小人學道則易使也。子曰：二三子！偃之言是也。前言戲之耳。」

這一章很可以見出儒家政論根本精神。他們是要國中人人都受教育，都成爲『自善之民』。他們深信賢人政治；但不是靠一兩個賢人，他們最後目的要把全社會人個個都變成賢人。質而言之，他們以養成國民人格爲政治上第一義。他們反對法治；反對的理由就專爲『民免而無恥』於國民人格大有妨害。

拿辦學校做比方：法家以爲最要緊是嚴定章程，信賞必罰，令學生整齊

嚴肅。學校自然進步。儒家不然；以爲最要緊是養成好學風，得有「自書」的學生，學校乃能進步。法家的辦法，例如每學期只准告假若干次若干點鐘，過了便扣分數，以爲這樣便可以防懶惰的學生；例如圖書館規則嚴密規定弄汚了如何懲罰撕破了如何懲罰，以爲這樣便可防亂暴的學生。儒家以爲專靠這些效力有限得很，而且會生惡結果。你立許多告假章程防備懶惰，那懶惰的學生，儘可以在不違犯告假章程內，依然實行懶惰。你立許多借書章程防止亂暴，那亂暴的學生，當着旁人不見的時候撕破書，你辦無法追究；你要懲罰他時，他可以有法抵賴。所以立法無論若何嚴密，到底不能得豫期的效力：不惟如此，你把學生當作賊一般看待，學生越法不自愛，逼着他想出種種方法遁逃於法之外，養成取巧或作僞的惡德，便根本不可救藥了。所爲「免而無恥」即指這種現象。儒家的辦法，以爲只要想方法引起做學問的興味，學

生自然不會懶惰；只要想方法養成公德觀念，學生自然不會亂暴。在這種學風底下發育的學校，倘若學生中有一兩位懶惰亂暴的，全校學生都不齒他。這種制裁力，比什麼章程罰則都強。禮治的眞精神，全在這一點。從這一點看來，法治主義，很像從前德國日本的「警察政治」，禮治主義，很像英美的自由主義。儒家所以站得住的地方在此。若從繁文縟節上求「禮」，便淺之乎視儒家了。

七

法治主義，最爲晚出。法治成爲一種系統的學說，起於愼到尹文韓非諸人，然而以前的政治家，早已有人實行這種主義。道儒墨三家的學說，亦有一部分和法治相通。因此後起的學者，鎔貫這些偶現的事實和斷片的學理，組織成一個新派。

今請先述法之定義。定義者有廣狹。廣義的「法」，

如儒家說：

「是以明於天之道，而察於民之故，遂與神物以前民用。……一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通，見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法。」（

（易繫辭傳）

墨家說：

「法，所若而然也。」（墨子經上篇）

再追尋法字的語原。

據說文說：

「灋，刑也。平之如水，從水。廌所以觸不直者去之，從廌去。」「或，法也。」「笵法，也。」「摸，法也。」「型，鑄器之法也。」

「法」本字作「灋，」含有平直兩意。其互訓之「刑，」即「型」字，其字從井，井含有平正秩序之義，俗語「井井有條，」即其正訓。型爲器物之模範，法即行爲之模範。墨家說『法所若而然』意思是說「你依着這樣做便對了。」儒家說法的本原在『天之道』與『民之故，』換句話說，就是「社會自然法則」。這種自然法則表現出來的叫做象，模範那象用人力制成的叫做法。把以上幾條歸攏起來可以下個定義道：「根據平正秩序的自然法則制成一種模型叫做法。」

依這廣義，凡人類一切行爲的模型，乃至無機物的模型，通謂之法。法家以爲範圍太廣泛了，他們另外下一種狹義解釋。說道：

「法者，憲令著於官府，刑罰必於民心；賞存乎愼法，而罰加乎姦令者也。

一（韓非子定法篇）

又說：

「法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。」（韓非子難三篇）

從廣義的解釋，則法與禮同為人類行為的標準，可以說沒什分別；而且可以由一個人「以身作則，」法治人治也可混為一談。狹義的解釋不然，他們所注重的是具體的成文法，用國家權力強制執行。注家的特色全在這一點。

說到這裏，應該把古代成文法的沿革，略為研究。現存的三代古籍，沒有一部是用法典形式編成的——周官很像行政法，但這書為戰國以後偽作，已成學界公論。（尚書呂刑篇）

說：

『苗民弗用靈制以刑，惟作五虐之刑，曰法。』

像是刑法這樣東西，專爲統治異族的苗民而設。這種推測，很近情理。因爲古代部落社會大半由血統關係而成立；部落不過大家族。家族的統治，靠情義和習慣便彀了，用不着什麼法律，後來和外族競爭的結果，漸漸有些血族以外的人同棲於一社會中，這些人和社會的固有分子沒有什麼情意和社會的固有習慣常常不相容，於是不能不立些法律來約束他強迫他。

荀子說：

『由士以上，則必以禮樂節之；衆庶百姓，則必以法數制之。』（富國篇）

荀子時候的「士」和「衆庶」，雖然不是用血統做區別；但這種觀念發源甚古。大約古代有貴族平民兩階級，貴族是相互的以禮爲坊，平民是片面

的受治於法。

所以說：

『禮不下庶人，刑不上大夫』(禮記曲禮)

這種辦法，在部落時代，原是可行。但社會漸漸發達成了國家，情形卻不同了。社會分子日日增多，日日趨於複雜，貴族平民的界線日日混合變化，專靠相互的以禮爲坊，可有點維持不住了；成文的法律，就不得不應時而興。據左傳所記，各國有所謂「僕區之法」「茅門之法」「被廬之法」等名目，雖然內容如何，今無可考，大約是『憲令著於官府』的「法」之起原了，其他如晉國之『作原用作州兵』諒來都應該有一種條文來規定辦法。最顯著者，如管仲相齊，『作內政寄軍令，制爲軌里連鄉之法』他所制定的法律，當然很多。到春秋末葉，成文法之公布，遂成爲政論界一大問題。鄭國的子產要鑄刑書，晉

國的叔向寫信責備他，

說道：

「先王議事以制，不爲刑辟，懼民之有爭心也。……並有爭心，以徵於書，而徼幸以成之，弗可爲矣。……錐刀之末，將盡爭之。亂獄滋豐，賄賂並行，終子之世，鄭其敗乎！」（左傳昭六）

後來晉國也作刑鼎，孔子史墨都批評他，認爲不好；意思如叔向大略相同。大約「民免而無恥」是他們反對派最强的理由。當時子產回叔向的信說道：「僑不才，不能及子孫，吾以救世也。」觀此可知法治主義，已成爲那時候的「時代要求」；像子產一流的實行政治家，早已承認了。

到戰國初年，魏國的李悝遂制定法經六篇，後來商鞅以魏國人做秦國宰相，應用李悝的精神，把秦國做成法治的模範國。法經雖然久已亡佚，但現

存的唐律疏義，以晉律爲底本，晉律以蕭何的漢律九章爲底本，漢律以法經爲底本。所以法經可以說是最古的成文法用蛻形的方式有一部分流傳到今日。古代成文法制定公布的經過歷史大略如是。

法律之制定公布，既成爲「救世」所必要，各國政治家向這方面着着實行，而反對論亦蠭起。於是法治之可否，遂成爲學界問題，有一羣學者，要從學理上找出法治主義可能且有益的根據，法家乃因而成立。說到這裏，我們有一件事應該注意：當時法家的大學者，不是和墨家有關係，便和道家有關係。如尹文，莊子天下篇把他宋鈃並列，底子是個墨家，然而他的言論，確是法治主義急先鋒。如韓非，人人公認爲法家中堅，他的書中，卻有解老喻老等篇，可見他和道家淵源很深。然則主張無治主義的道學和主張人治主義的墨家，何以末流都歸到法治主義呢？試看以下所引幾條，便可以尋出線索。

法治主義最堅强的壁壘，在「綜覈名實」尹文子說：『名者，名形者也；形者，應名者也……故必有名以檢形，形以定名，名以定事，事以檢名。……善名命善，惡名命惡。……使善惡盡然有分。……名宜屬彼，分宜屬我。……定此名分，則萬事不亂也。』（大道上）

古代名學的派別和應用，不是本論範圍，今且不說。但看司馬遷以來都稱法家言爲「刑名之書」，法經第一篇便是名篇，漢律唐律第一章便是名律，可見得「法」和「名」關係的密切了。古代名學，墨家講得最精，墨經四篇，大半闡明名理。他們的後學，把來應用到政治論上，便完成法治主義。尹文子說：

『故人以度審長短，以量受多少，以衡平輕重，以律均清濁，以名稽虛實，以法定治亂，以簡治煩惑，以易御險難。萬事皆歸於一，百度皆準於法。歸

一者簡之至，準法者易之極。如此，頑嚚聾瞽可與察慧聰智同其治也。」（同上）

墨家學說，不是認『一人一義十人十義』爲不好，要『選舉仁賢聖智辯慧之人立爲天子使之壹同天下之義』爲必要，但『壹同』的手段，不恃人而恃法。例如市面用的尺，有京尺，有廣尺，有滬尺，有英尺，有米突尺，便是「一人一尺十人十尺」我們和人說：『我有一尺布』不知是一京尺呀還是一廣尺一英尺呢？這便是名實混亂。然則「壹同天下之尺」自然是有益而且必要。怎樣去「壹同」他呢？主張人治主義的人說：「某人手法最準。請他用手量一量便可認爲公尺」；但如何能件件東西都煩他用手去量呢？他的手一伸一縮，能保不生出參差嗎？這些問題主張人治主義的人不能答覆。主張禮治主義的人說：『只要社會公認通行的便算公尺，

』但所謂「社會公認」有什麼法能令他一致?結果還不是「一人一尺十人十尺」嗎?這問題主張禮治主義的人也不能答覆。主張法治主義的人說:『只要農商部設一個度量衡檢查所,用一定的標準本「壹同天下之尺」用一塊銅片或竹木片規定他怎麼長便叫做「尺」把「尺」的名確定之後,便循名責實和這長度相等的便是尺,不相等的便不是尺。』

墨家亦說:

『效也者,爲之法也,所效者,所以爲之法也。故中效則是也;不中效則非也。』(墨子小取篇)

法家把這種理論應用到實際,以爲萬事都要用法律規定,執政的人便立在法律後頭,綜覈名實,看他「中」與「不中」,拿賞罰的威力制裁他。例如人民應該做那件事不應該做那件事,憑聖君賢相一時的主觀的判斷來做

標準嗎?不對;憑社會習慣做標準嗎?也不對。不如由國家法律定出一個標準。凡法律認爲應該做而不做或認爲不應該做而做,都要受制裁:這是最簡易的辦法。譬如農商部的公尺頒定以後,不必有好手法的人自然會根據這標準量布毫釐絲忽不差,所以說:「頑嚚聾瞽可與察慧聰智同其治。」

法家的話反覆發明這種道理的很多。

韓非子說:

「設押非所以備鼠也,所以使怯弱能服虎也。立法非所以避曾史也,所以使庸主能止盜跖也。」(守道篇)

意思是說好人不必法律制裁他,法律的作用,在使無論何人都可制止惡事。

又說:

「釋法術而心治，堯不能正一國，去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪。……

……使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。」（用人篇）

有人說：法定得妥當固然好，萬一不妥當豈不大糟？法家以爲不然。他們說：

「法雖不善，猶愈於無法。所以一人心也。夫投鉤以分財，投策以分馬，非鉤策爲均也，使得美者不知所以美，得惡者不知所以惡，所以塞願望也。」（愼子威德篇）

或疑法律威權如此其重，豈不是助成專制？法家的精神，都大大不然。他們認法律爲絕對神聖，他們不許政府行動軼出法律範圍以外。他們說：

「明君置法以自治，立儀以自正也。……禁勝於身，則令行於民矣。」（管

子法治篇）

『不爲君欲變其令，令尊於君』（同上）

『有道之君，善明設法而不以私防者也。而無道之君，既以設法，則舍法而行私者也。……爲人君者棄法而好行私謂之亂』（管子君臣篇）

『君人者舍法而以身治，則誅賞予奪，從君心出。……君舍法以心裁輕重，則同功殊賞，同罪殊罰矣。怨之所由生也』（愼子君人篇）

這類話，在法家書中屢見不一，他們的根本精神，專在防制君主『以心裁輕重』，不令『誅賞予奪從君心出。』

所以又說：

『使法擇人，不自舉也。使法量功，不自度也。』（管子明法篇）

『不知親疏遠近美惡，以度量斷言。……故任天下而不重也。』（管子任

法篇）

儒家最貴的是行仁政，法家不以爲然。法家在法律之下，無所謂愛憎，無所謂仁不仁。

他們說：

「不爲愛民虧其法，法愛於民。」（管子法德篇）

又說：

「慈母之於弱子也，愛不可爲前。然而弱子有僻行使之隨師，有惡病使之事醫。不隨師則陷於刑。不事醫則疑於死。慈母雖愛，無益於振刑救死，則存子者非愛也。母不能以愛存家，君安能以愛持國？」（韓非子八說篇）

儒家每每攻擊法家刻薄寡恩，在法家不過在法律之下常常保持冰冷

的面孔，特別的仁愛固然沒有，特別的刻薄亦何嘗有呢？

法家以爲任法的結果，可以到無爲而治境界。他們說：

「名定則物不競，分明則私不行。物不競非無心，由名定故無所措其心，私不行非無欲，由分明故無所措其欲。然則心欲人人有之，而得同於無心無欲者，制之有道也。」（尹文子大道上）

又說：

「聖君任法而不任智，故身佚而天下治。」（管子任法篇）

他們以爲用法律正名定分，人民雖有私欲也行不開，自然可以變成無私無欲。又以爲用呆板的法律支配一切人事，統治的人一毫成見參不下去，自然可以垂拱無爲。然則法治主義結果可以達到無治的目的，道家後學所

以崇拜法治在此。

然則有什麼保障能令法治實現呢？頭一件，君主不可『棄法而好行私，』『不可『誅賞予奪從君心出，』』前文已經說過了，他們更有一種有力的保障，是：要法律公開使人民個個都明白了解。

他的辦法如下：

『公問公孫鞅曰：「法令以當時立之者，明旦欲使天下之吏民皆明知而用之如一而無私，奈何？」公孫鞅曰：「爲法令置官吏，樸足以知法令之謂者，以爲天下正。……諸官吏及民有問法令之所謂也於主法令之吏，皆各以其故所欲問之法令明告之。各爲尺六寸之符，明書年月日時所問法令之名以告吏民。主法令之吏不告及之罪而法令之所謂也，皆以吏民之所問法令之罪各罪主法令之吏。……故天下之吏民，無不知

法者，吏明知民知法令也，故吏不敢以非法遇民，民不敢犯法以干法官也，遇民不修法則問法官，法官卽以法之罪告之，民卽以法官之言正告之吏。吏知其如此，故吏不敢以非法遇民，民又不敢犯法。如此，天下之吏民雖有賢良辯慧不能開一言以枉法。……此所生於法明白易知而必行。」（商君書定分篇）

羅馬十二銅表法之公布，由人民用革命的手段纔換得來。法家這樣誠懇堅決主張法律公開，而且設種種方法令法律智識普及，眞可謂能正其本，能貫澈主義的精神了。

法治主義，在古代政治學說裏頭，算是最有組織的最有特色的，而且較爲合理的。當時在政治上很發生些好影響，秦國所以盛强，確是靠他。秦國的規模，傳到漢代，得有四百年秩序的發展。最後極有名的政治家諸葛亮，也是

因爲篤信這主義，纔能造成他的事業。可惜從漢以後，這主義一日比一日衰熄，結果竟完全消滅了。爲什麼消滅呢：一半是學說本身的原因，一半是政治上原因。學說本身原因頭一件：太硬性，和國民性質不甚相容，所以遭儒家的打擊，便站不住。第二件學說有不周密的地方，容易被壞人利用變壞了。這一點下文再詳說。政治上原因頭一件就是剛纔說的利用變壞。第二件：外族侵入和內亂劇烈的時候，眞成了俗話所謂「無法無天」還有什麼法治呢？中國不幸在這種狀態之下，過了一千多年，有何話說？政治在法治以上還要有事；我們是承認的。但若使連法治尚且辦不到，那便不成爲今日的國家，還講什麼「以上」呢？所以我希望把先秦法家眞精神，着實提倡，庶幾子產所謂『吾以救世』了。

我們雖崇拜法治主義。卻要知他短處。短處要分別言之，一是法治主義

通有的短處；一是先秦法家特有的短處。什麼是法治主義通有的短處？法律權力淵源在國家；過信法治主義，便是過信國家權力。結果個人自由，都被國家吞滅了。此其一。法治主義，總不免機械觀。萬事都像一個模型裏定製出來。妨害個性發展。此其二。逼着人民在法律範圍內取巧，成了儒家所謂『免而無恥』。此其三。這三種短處，可以說雖極圓滿的法治國家，也免不了的。什麼是先秦法家特有的短處呢？他們知道法律要確定要公布，知道法律知識要普及於人民，知道君主要行動於法律範圍以內，但如何然後能貫澈這種主張，他們沒有想出最後最强的保障。申而言之：立法權應該屬於何人，他們始終沒有把他當個問題。他們所主張法律威力如此絕對無限，問法律從那裏出呢？還是君主，還是政府。他們雖然脣焦舌敝說『君王當設法以自禁』，說『君主不可舍法而以心裁輕重』，結果都成廢話。造法的權在什麼人，變法

廢法的權自然也在那人君主承認的便算法律；他感覺不便時，不承認他，當然失了法律的資格。他們主張法律萬能，結果成了君主萬能。這是他們最失敗的一點。因爲有這個漏洞，所以這個主義，不惟受別派的攻擊無從辯護；連他本身也被專制君主破壞盡了。我們要建設現代的政治，一面要採用法家根本精神，一面對於他的方法條理加以修正纔好。

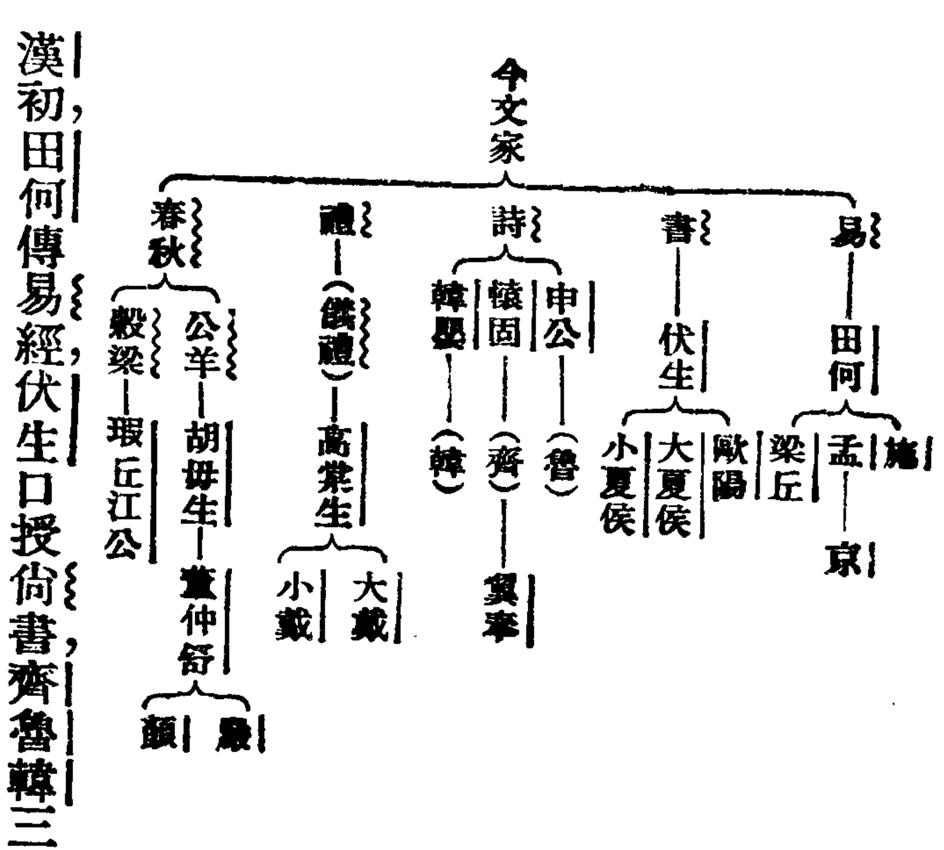
經學之派別

章太炎

「六經皆史也，」這句話詳細考察起來，實在很不錯。在六經裏面，尙書，春秋都是記事的典籍，我們當然可以說他是史；詩經大半部是爲國事而作，——國風是歌詠各國的事，雅頌是諷詠王室的——像歌謠一般的，夾入很少，也可以說是史；禮經是記載古代典章制度的，——周禮載官制，儀禮載儀注。——在後世本是史底一部分；樂經雖是失去，想是記載樂譜和制度的典

籍，也含史的性狀。只有易經一書，看起來像是和史沒關，但實際上卻也是史。太史公說：「易本隱以之顯，春秋推見以至隱。」引申他底意思，可以說春秋是臚列事實，中寓褒貶之意；易經卻和近代社會學一般，一方面考察古來的事迹，得着些原則，拿這些原則，可以推測現在和將來；簡單說起來，春秋是顯明的史，易經是藴着史的精華的。因此可見六經無一非史；後人於史以外，別立爲經，推尊過甚，更有些近於宗教。實在周末還不如此，此風乃起於漢時。秦始皇焚書坑儒，六經也遭一炬，其後治經者遂有今文家古文家之分。今文家乃據漢初傳經之士所記述的。

現在要講今文家，先把今文家底派別，立一簡單的表：



漢初，田何傳易經，伏生口授尚書，齊魯韓三家治詩經，高棠生傳禮經，胡

毋生治公羊，瑕丘江公治穀梁，那時除了樂經以外，五經都已完備；後來易分四家，詩書各分三家，禮分二家，公羊分二家，漢室設學館，立十四博士，——穀梁不在內——即以上十四家。十四博士在漢初還沒有十分確定，在西漢末年才確定下來。

今文家所講的，雖非完全類乎宗敎，但大部分是傾向在這一面的。易四家中，施和梁丘二家，我們已不能見，且莫論；他京氏治易專重卜筮，傳至漢末虞翻，則更多陰陽卜筮之說。尙書三家中歐陽也不可考，大小夏侯則歡喜講洪範五行之說，近於宗敎；漢人治尙書，似乎最歡喜洪範篇。詩經三家中，申公所說，沒甚可怪；韓詩外傳——內傳已失——也沒甚可怪的地方；惟翼奉治詩，卻拿十干十二支比附詩經了。高堂生的儀禮，已不可知，大小戴中——現在所謂二戴，非漢時的大小戴。——也不少離奇的話。公羊的記載，雖和事實

相差很遠，還沒甚麼可怪，但治公羊的今文家，却奇怪極了。胡毋生底學說，我們已不能見郎顏嚴二家底主張，也無從考出；但董仲舒的春秋繁露，却多怪話。漢末何休註公羊，不從顏嚴二家之說，自以為是胡毋生嫡派，他的怪話最多，照他說來直是孔子預知漢室將興而作春秋，簡直是為漢預製憲法；所以那時有「春秋為漢制法」的話。孔子無論是否為預言家，孔子何至和漢家有這麼深厚的感情呢？

漢代學者以為古代既有「經」必有「緯，」於是託古作制，造出許多「緯」；來同時更造「讖。」當時緯書，種類繁多，現在可查的只有易緯八種；明孫瑴古書微中輯有緯書很多。易緯所講的是時令節氣，僅如月令之類；春秋緯載孔子著春秋孝經告成，跪告天，天生彩雲，下賜一玉等話，便和耶穌創世紀相類了。讖是河圖一類的書，專講神怪，說能先知未來，更近於宗教了。緯書

西漢末年才出現，大概今文學家弟子迎合當時嗜好推衍出來的。

經有兼今古文的，也有無今文而有古文的，也有無古文而有今文的。漢代古文學家，可以列如左表：

古文家
- 易——費氏
- 書——孔氏
- 詩——毛氏
- 禮——桓公（據劉歆語）
- 春秋——左氏

儀禮——當時稱爲士禮——在古文今文，只爲文字上的差別。周禮在漢初不以爲經典，東漢始有杜子春和二鄭替彼注釋。此外今古文便各自爲別了。

今古文底區別本來只在文字版本上；因爲六經遭秦火，秦代遺老就所能記憶的用當代語言記出，稱爲今文；後來從山崖屋壁發見古時原本，稱爲古文；古文也不過像近代今板古板的分別罷了。但今文所記憶和古文所發現底篇幅的多少已有不同；今文家所主張和古文家所說，根本上又有不同；因此分道揚鑣。古文家異於今文家之點，在下文細說：

一、易以費氏爲古文家，是劉向定的；因爲劉向校書時，就各家易經文字上看，只有費氏相同，所以推爲古文家。以易而論，今古文也還只文字上底不同。

二、魯恭王發孔壁得尙書，尙書底篇數就發生問題；據書傳——太史公曰：「書傳禮記自孔氏，」——可見孔安國家藏書傳，確自孔壁得來。——稱書序有百篇；而據伏生所傳只有二十九篇，（可分爲三十四篇）壁中所

得却有四十六篇（可分爲五十八篇），相差已十七篇。並且書傳所載和今文更有許多不同的地方；孟子是當時善治詩書的學者，他所引的「葛伯求餉」「象日以殺舜爲事」等等，在今文確是沒有的，可見事實上又不同了。

三、詩因叶韻易於記憶，當時並未失傳，本無今古文之分。毛氏所傳詩三百十一篇，比三家所傳多笙詩六篇；而所謂笙詩也只有名沒有內容的。毛詩所以列於古文，是立說不同。他底立說，關於事實和左傳相同；關於典章制度和周禮相同；關於訓詁，又和爾雅同的。

四、鄭康成註儀禮，並存古今文；大概高棠生傳十七篇和古文無大出入。孔壁得禮五十六篇，比高棠生多三十九篇，這三十九篇和今文中有大不同之點：今文治禮是「推士禮致於天子」，全屬臆測的，此三十九篇却

戰士以上底禮很多。二戴的主張，原不可考；但晉人賀循引禮，是我們可據以爲張本的。

五、「左氏多古文古言，」漢書藝文志說：左氏傳是張蒼所獻。賈誼事張蒼，習左氏傳，所以賈誼新書引左氏傳的地方很多。左氏傳底事實，和公羊多不相同。穀梁中事實較公羊確實一些，也和左氏有出入。至經文本無不同，但公羊穀梁是十一篇，左氏有十二篇，因公穀是附閔於莊的。閔公只有三年，附於莊公，原無大異；但何休解公羊，却說出一番理由來，以爲「孝子三年無改於父道，」故此附閔於莊了。

六、周禮，漢時河間獻王向民間抄來，馬融說是「出自山崖屋壁」的。這書在戰國時已和諸侯王底政策不對，差不多被毀棄掉；所以孟子說：「其詳不可得聞也；諸侯惡其害己也，而皆去其藉。」荀子中和周禮相合的

地方很多，或者他曾見過。孟子實未見過周禮，西漢人亦未見過；禮記王制篇也和周禮不同。孟子答北宮錡說：『公侯皆方百里，伯七十里，子男五十里，』周禮却說是『公五百里，侯四百里，伯三百里，子二百里，男一百里。』王制講官制是『三公，九卿，二十七大夫，八十一元士。』但古代王畿千里，幾和現在江蘇一般大小，這一百二十個官員，恐怕不夠吧！周禮稱有三百六十官，此三百六十官亦爲官名而非官缺，一官實不止一人，如就府吏胥徒合計，當時固有五萬餘員。

又有在漢時稱爲傳記的，就是論語和孝經二書。論語有古論齊論魯論之分，古論是出自孔氏壁中的。何晏治論語參取三家，不能分爲古今文。不過王充論衡稱論語古論有百多篇，文字也難解，删繁節要也有三十篇，而何晏說：『魯論語二十篇；齊論語別有問王知道等，凡二十二篇；古論出孔氏壁中，

分堯曰下章子張問以爲一篇，凡二十一篇。篇數上又有出入。漢書藝文志論語家，有孔子家語及孔子徒人圖法二書，太史公述仲尼弟子，曾提及弟子籍一書，三十篇中或者有以上三書在內。孝經，在漢書藝文志也說出自孔壁，漢代治孝經的已無可考，我們所見的是唐玄宗底註釋。又有論語讖孝經讖二書，怪語很多，可存而不論。

宋代所稱十三經，是合易，尙書，周禮，儀禮，禮記，詩，左傳，公羊，穀梁，論語，孝經，孟子，爾雅而說的；這只是將諸書彙刻，本無甚麼深義。後人遂稱爲十三經了。漢書藝文志擴充六藝爲九種，除易詩書禮樂春秋爲六藝外，是併論語，孝經，小學在內的。

漢代治經學，崇尙今文家的風氣，到了漢末三國之間，漸趨銷熄；漢末鄭康成治經，已兼重古文和今文；王肅出，極端相信古文。在漢代沒曾立學官的，

三國也都列入學官；因此今文家衰，古文家代興。

三國時古文家底色彩很鮮明，和漢代有不可混的鴻溝：

詩——漢用三家，三國時尙毛氏；

春秋——漢用公羊，三國時尙左氏；

易——漢有施，孟，梁丘，京四家；三國只崇尙鄭康成和王弼底學說；

儀禮——沒有大變更；

周禮——漢不列學官，三國列入學官。

學者習尙旣變，在三國晉魏之間，所有古文家學說，都有人研究；就是從前用今文家的，到此時也改用古文家了。

古文家盛行以後，自己又分派別；以易而論：王弼主費氏，鄭康成也主費氏，各以己意註釋，主張大有不同：因爲費氏祇是文字古體，並無他底學說的。

治毛詩的，有鄭康成，王肅，意見有許多相反。治左傳的，漢末有服虔，——只解傳不解經的——晉有杜預，兩家雖非大不同，其中却也有抵觸之處；原來漢人治左氏多行公羊，並由公羊以釋經，自己違背的地方很多；杜預春秋釋例將漢人學說一一駁倒，在立論當中又有和服虔的主張相反的。尙書鄭康成有注，鄭本稱爲古文的，但孔安國古本已失，鄭本也未必是可靠；我們就和馬融，鄭康成師生間底立說不同，文字不同，也可明白了。東晉時梅賾底僞古文尙書出，托名孔安國，將漢書藝文志所稱正十八篇推衍出來，凡今文有的，文字稍有變更，今文所無的，就自己臆造，這書當時很有人信他。

南北朝時南北學者底傾向頗有不同；

易——北尊王弼，南尊鄭康成；

毛詩——南北無十分異同；

左傳——北尊服虔南尊杜預；

尙書——北尊鄭康成南用僞古文尙書。

唐初，孔穎達賈公彥出而作註疏，產生五經七經底名稱；五經是孔穎達所主張的賈公彥益以周禮儀禮就稱七經，後更附以公羊，穀梁——公羊用何休，穀梁用范甯——就是唐人通稱的九經。孔穎達曲阜人，當時北方人多以爲北不如南所以他作註疏多採用南方因此易不用王而用鄭，左不用服而用杜了。唐人本有「南學」「北學」之分，後來北倂於南，所有王弼服虔底學說，因此散失無遺。

唐代輕學校而重科舉，取士用明經進士二科，——明經科討論經典，進士科策論應試——學者對於孔氏底學說不許違背，因此拘束的弊病，和漢代六十四博士不相上下；並且思想不能自由，成就很少，孔賈而外，竟沒有卓

異的經學家了。

儀禮喪服是當時所實用的，從漢末至唐，研究的人很多並且很精，立說也非賈疏所能包這是特例。

宋代典章制度，多仍唐時之舊，宋人拘守唐人底註疏，更甚於唐人，就是詩賦以經命名的，也不許抵觸孔賈底主張；當時有人作「當仁不讓於師賦，「將「師」訓作「衆」就落第了。刑昺作論語孝經疏，拘守孔賈所已引用的，已是簡陋，那些追隨他們底後塵的更是陋極。宋代改明經科爲學究科，這「學究」兩字是他們無上的譚號。

在思想不能自由發展環境之下，時勢所趨，不能不有大變動，因此宋代學者底主張就和以前趨於相反的方向了。揭反向旗幟的人，首推孫復：他山居讀書，治春秋以爲三傳都不可靠；這種主張在唐人已有趙匡，啖助創議於

先，孫不過推衍成之。繼孫復而起，是歐陽修，他改竄詩經的地方很多，並疑易底繫辭非出自孔氏；立說之中很多荒謬，因爲他本是文人，非能說經的。同時有劉敞——字原甫——說經頗多，著有七經小說，原本今雖不存，但從別書考見他底主張，雖和註疏背馳，却不是妄想臆測，神宗時王安石治經，著有三經新義，當時以爲狂妄；原書已難考見，但從集中所引用的看來，也不見得比歐修更荒謬；想是宋人對於王安石行爲上生怨惡，因此嫌棄他的學說。王底學說，傳至弟子呂惠卿輩，眞是荒謬絕倫，後來黃氏有緗素雜記，把詩經看作男女引誘底談論，和詩經的本旨就相去千里了。

宋儒治經以意推測的很多，南宋朱文公憑他底臆測，釀成很多謬誤。朱氏治經，有些地方原有功於經，但是過不能掩功；現且分別指明：

一、易經本爲十二篇，鄭王合彖辭於經，已非本來面目，朱氏分而出之，是他

底功，他取陳摶底河圖洛書併入易經——河圖洛書由陳摶傳至邵康節，再傳至朱文公，他就列入易經；有清王懋竑爲朱文公强辯，謂河圖洛書非朱文公所列，那就太無謂了；因爲朱文公對於道士鍊丹之術，很有些相信，他曾替參同契，漢時道家這作註釋，在書上署名空同道士鄒炘「鄒」「朱」雙聲，「炘」「熹」通訓，他底本名已隱在裏面了。——這是他底過。分易是還原爲功很小，增河圖洛書是益迷信過很大；可以說是功不掩過。

二、朱文公從文章上，懷疑僞古文尙書，開後人考據底端緒，是他的功，他懷疑書序——今文所無古文所有——也是僞託，他底弟子蔡沈作集傳，就不信書序，是他的過；這可說是功過相當。

三、古人作詩托男女以寓君臣，離騷以美人香草比擬，也同此意。朱文公對

於詩序——唐時本事詩相類——解詩指爲國事而作，很不滿意；他還以爲是男女酬答之詩，這是不可掩的過當時陳傅良反對朱文公，有「城闕爲偸期之所，彤管爲行淫之具」等語；——不見於今詩傳，想已删去。——清人亦有指斥朱文公釋「丘中有麻」詩爲女人含妒意爲不通者。

與朱文公同時有呂東萊治毛詩很精當，却不爲時人所重。元代朱子學說大行，明代更甚；在這二代中經學一無足觀，士子受拘束也達極點，就激成清代底大反動。

清初毛奇齡西河首出反對朱子底主張，毛爲文人，於經沒澈底的研究，學說頗近王陽明，他駁斥朱子的地方固精當，他自己底主張，和朱子一般荒謬；朱子註四子書也有援引原註的，毛也一併指斥無餘了。繼起爲胡渭（朏

明）他精研地理，講禹貢甚精當，對於河圖洛書有重大的抨擊。在那時雙方各無所根據，憑主觀立論，都不能立在不敗之地，漢學便應運而起。

閻若璩力攻古代書籍已和漢學接近，不過對於朱子，不十分叛離，有許多地方仍援用朱說的；後江愼修出，對於音韻有研究，也傾向到漢學，但未揭明漢學的旗幟。

揭漢學旗幟的首推惠棟（定于）——蘇州學派——他底父親惠士奇著禮說春秋說已開其端，定于更推揚之，漢學以定，他所謂漢學，是擯斥漢以下諸說而言。惠偏取北學，著有九經古義周易述明堂大學錄等書，以周易述得名。後惠而起有戴震（東原），他本是江永底弟子，和惠氏底學說不十分相同，他著有詩經小傳等書，不甚卓異。

就惠戴本身學問論，戴不如惠，但惠氏不再傳而奄息，戴底弟子在淸代

放極大異彩，這也有二種原因：

甲、惠氏墨守漢人學說，不能讓學者自由探求，留發展餘地；戴氏從音韻上闢出新途徑，發明「以聲音合文字以文字攷訓詁」的法則手段已有高下。

乙、惠氏揭漢學的旗幟，所探求的只是漢學，戴氏並非自命爲漢學，叫人從漢學上去求新的發見，態度上也大有不同。

戴氏底四弟子，成就都很多，戴氏不過形似漢學，實際尙含朱子的臭味，他的弟子已是擯除淨盡了。今將其四弟子分別說明如下：

一、孔廣森講音韻極精，著有詩聲類一書；

二、任大椿著有弁服釋例一書，很確實的；

三、段玉裁以六書音韻表說文解字聞名；

四、王念孫本非戴底傳經學生，戴在王家教授時，只不過教授些時文八股，王後來自有研究，所發明的比上列三家較多，廣雅疏證一書很爲學者所重。

上列四家，孔任尙近漢學，段已和漢學不同，王才高學精，用漢學以推翻漢學，誠如孟子所謂『逢蒙學射於羿，盡羿之道，於是殺羿』了。

王念孫及其子引之著經義述聞，引用漢代訓詁，善於調換，於諸說中採其可通者，於是詰屈聱牙的古書，一變而爲普通人所能懂得了。歷來研究經學的，對於名詞動詞有人研究：關於助詞，都不知討論；王氏父子著經傳釋詞，於古書助詞之用法，列舉無遺，實於我們研究上有莫大的便利，如孟子中『然而無有乎爾，則亦無有乎爾』二句，本不易解，王氏訓「乎爾」爲「於此」「於彼」，便豁然可悟了。我以我們不看經傳釋詞，也算是虛詞不通。

學家。

上列二派，在清代稱爲漢學，和宋學對立，厥後崛起的爲常州派，是今文學家。

常州派自莊存與崛起，他的外甥劉逢祿，宋翔鳳承繼他底學說。莊氏治公羊，却信東晉古文尙書，並習周禮；劉氏亦講公羊，却有意弄奇；康有爲底離奇主張，是從他底主張演繹出來的；但他一方面又信書序——這兩人不能說純粹的今文學家。朱氏以公羊治論語，極爲離奇，「孔教」底促成，是由他們這一班人的。今文學家底後起，王闓運，廖平，康有爲輩一無足取，今文學家因此大衰了。

今文學家既衰，古文學家又起，孫詒讓是一代大宗。周禮正義一書，頗爲學者所重；在他以外，攷典章制度原有江永，惠士奇（作禮說）金榜（著禮箋）金鶚（作求古錄）黃以周（着禮書通古）等人，但和他終有上下床

之別。自孫詒讓以後，經典大衰。像他這樣大有成就的古文學家，因爲沒有卓異的今文學家和他對抗，竟因此經典一落千丈，這是可歎的。我們更可知學術的進步，是靠着爭辯，變方反對愈激烈，收效方愈增大。我在日本主民報筆政，梁啓超主新民叢報筆政，雙方爲國體問題，辯論得很激烈，很有色彩；後來新民叢報停版，我們也就擱筆，這是事同一例的。

自漢分古今文，一變而爲南北學之分，再變而爲漢宋學之分，最後復爲今古文，差不多已是反原，經典底派別，也不過如此罷。

西漢經師傳授系統表

徐炳昶

引言

前些時，我因爲跟着大家作要求關稅自主的表示，歸結傷了幾個牙齒。在養傷的時候，閒居無事，因把前漢書的儒林傳，藝文志及其他經師的列傳

拏出來看一下子。感于傳授系統的不易明晰，遂把各經各家傳授的系統列成數表，以醒眉目。這本是爲我自己用功的方便，並沒有拏出給大家看的意思。以後檢閱式訓堂叢書目錄，才知道畢沅已經有傳經表和通經表的著作，就想把他找來同我所作底比較一下。前幾天，購得式訓堂叢書一部，就把畢氏的表同我所作底表比較來看，發見我所作底表尙有脫漏及訛誤數事，即便更正。但畢氏的表訛誤實多，亦即隨時簽注。我因此就想到畢氏在講樸學的人裏面，總還算有名的人，他的著作竟能有這樣多的錯誤，可見著作實在是一件不容易的事情。我雖然在畢氏以後，看見畢氏的著作，將我的錯誤校改，可以希望比他的錯誤少，但是還不能免掉訛誤，想也是當然的。如果把他拏出來讓大家看，或者有人能把他的訛謬指出來，則于己于人，全爲有益。我發表這篇東西的動因，就是如此。

1

現在還有幾句話要說，就是第一要指摘畢表訛誤的大概，第二要說明此表中所用底記號和體例。

一．畢表的訛誤，約可分爲下列數端：

ㄅ．版本上的錯誤　式訓堂叢書驟看好像刻的還好，實在是訛謬百出，比方說，傳經表第三頁前半頁上格第七行脫去『書子庸』一行三字，遂致不能句讀。又如傳經表第七頁後半頁上格第五行之『梁邱臨』中脫一邱字，想亦係刻板時的脫落。其餘訛誤甚多，無暇枚舉。——但這是刻板人應負的責任，與畢氏無干。至於畢氏自身的訛誤，略可分爲四類：

ㄆ．世數錯謬　例如儒林傳張游卿條明言『其門人琅邪王扶爲泗水中尉陳留許晏爲博士』，而畢氏則列王扶于第十四世，許晏于第十五世（傳經表第九頁第三格）。又如漢書敘傳『言（班）伯少受詩于師丹』而畢

氏則將師丹班伯同列于第五世。（傳經表第十三頁第三格）

ㄇ.不能疑以傳疑　例如戴賓受學何人，前後漢書皆無明文。惠棟說「賓蓋崇之後」亦作疑詞。畢氏將戴崇列于第十二世，戴賓列于第十三世（傳經表第七頁第八頁上格），而于戴賓下注「戴崇受」三字。戴崇戴賓同屬沛人時代相及，臆度賓受學于崇，未為無理。然劉昆于平帝時受學于賓（後漢書儒林傳）則戴賓于平帝時已為老宿，則彼與戴崇同受業于五鹿充宗而史傳失載，亦非不可能之事。此類詩傳既無明文，卽當疑以傳疑，畢氏以臆測代實證，殊屬非是。外如張敞楊寶受學何人，伏氏之世次何若，皆屬疑問，畢氏妄為指實，皆屬其不能疑以傳疑之例。（傳經表第八頁後半頁第四格，第二十一頁後半頁第二格，第十五六七等頁之第二格。）

ㄈ.人名錯誤　例如夏侯勝初從夏侯始昌受書，又從同郡簡卿受，畢氏

將簡卿誤作歐陽生（傳經表第十六頁後半頁第二格）。夏侯勝初受業於始昌，始昌受學于夏侯都尉，都尉爲張生之弟子，而張生與歐陽生同爲伏生之弟子。夏侯勝與歐陽生年代不相及，其訛誤不辯自明。

万．因訛句讀而錯誤　例如漢書儒林傳言：「（倪）寬授歐陽生子，世世相傳，至曾孫高子陽爲博士」，並非歐陽生之子名世曾孫也是歐陽生的曾孫，看後漢書儒林傳言：「歐陽歙學爲儒宗，八世博士」之「八世」二字及後漢書集解內所轉引之歐陽氏譜的世系（同節），全足以證我解釋的不錯。畢氏因爲誤以世爲歐陽生子的名，遂把歐陽高當作歐陽生的玄孫。又如漢書朱雲傳言：「九江嚴望及望兄子元——字仲——能傳雲學」，古人字多一字，如朱雲字遊，卽其一例。畢氏于嚴元條下，注爲字仲能。實在仲能二字，一望而知其非西漢人之字。

以上不過舉幾個例子，已經可以看出來畢表太靠不住。但是我們對于畢表說的話已經太長了，不必再多說了。我現在且把這個表的體例和所用的記號說一說：

ㄅ.畢表包括周秦漢魏四朝，我的表卻止限于西漢，這固然因爲當初我止作這一部分的工作，但還有其他的緣故：我覺得除易經的傳授外，一一所以我對於易經破例敍到孔子——所傳周秦的人名太不可靠。至于西漢以後，則傳授的淵源沒有從前的顯明。止可作幾種通經表，兼著傳受。至於傳經表可不必作。

ㄆ.表中人名除見漢書儒林傳及各人本傳者外，後皆附注以便檢查。

ㄇ.世次不準或傳受可疑者以虛綫表之。

ㄈ.一人受業于二人以上者，列于本師下，其非本師下，亦兼列，但字旁另

加「▲」「標明，例如簡卿後之夏侯勝。

如兒寬。

万．學能自成一家者，名下列下橫畫，例如房鳳，不能自成一家者不列，例

勿．其學曾立博士者，名下列兩橫畫，例如歐陽生。

云．名前有點者，爲地名，名後有點者爲字，例如齊周堪少卿．

ㄋ．如知某人子或孫傳經而失其名者，如彼即受業于其子若父，則於其祖若父名後旁加一圓點之子或孫，例如伏生後列一孫；如受業於他人者，則於其本師後，列一某人之子或孫，並將其祖若父之名，亦加圓點以免混淆，例如兒寬後列歐陽生子。

ㄉ．本表因遷就本週刊的形式，常將一表分爲數表。

易經傳授表

一孔子—魯商瞿子木(1)—魯橋庇子庸—江東馯臂子弓—

—燕周醜子家—東武孫虞子乘—

(續一)孫虞—齊田何子裝—

- 東武王同子中
  - 淄川楊何叔元
    - 京房(3)—
    - 司馬談(4)
  - 齊即墨成
  - 廣川孟但
  - 魯周霸
  - 莒衡胡
  - 臨淄主父偃
  - 碭田王孫
    - 沛施讎長卿—
    - 蘭陵孟喜長卿
    - 梁丘賀△
- 齊服生(2)
- 梁丁寬子襄
  - ……沛高相—
- 梁項生
- 雒陽周王孫
  - 衛蔡公(5)
  - 丁寬△

- （再續——）京房——琅邪諸
  - 梁丘賀長翁——
    - 子 臨
      - 琅邪王駿
      - 代郡五鹿充宗君孟
        - 平陵士孫張仲方
        - 沛鄧彭祖子夏
        - 齊衡咸長賓
    - 河內張禹子文
      - 淮陽彭宣子佩
      - 沛戴崇子平

- （三續——）施讎（6）
  - 張△ 禹△
  - 琅邪魯伯
    - 太山毛莫如少路
    - 琅邪邴丹曼容
  - 梁△丘△臨△

- （四續——）孟 喜
  - ⋮蘭陵白光少子
  - 沛⋮翟牧子兄
  - 魏郡蓋寬饒次公
  - ⋮蜀趙賓
  - ⋮梁焦延壽贛——頓立京房君明
    - 東海殷嘉
    - 河東姚平
    - 河南乘弘
    - ⋮任良
    - ⋮張博子高（7）

（五續——）高相——子康
　　　　　　　　　蘭陵毋將永

（二）東萊費直長翁——琅琊王璜平中

（三）燕韓嬰——孫商……涿郡韓生——蓋寬饒

（四）白子友——平陵朱雲游（8）——九江嚴望——兄子元仲

（五）沛國鉏徐宣（9）——子憲
　　　　　　　　　　　　王莽

（注一）史記仲尼弟子列傳作『瞿傳楚人馯臂子弘，弘傳江東人矯子庸疵，疵傳燕人周子家豎，豎傳淳于人光子乘羽，羽傳齊人田子莊何，何傳東武人王子中同，同傳菑川人楊何。『按』『弘』『弓』當因音近互訛，或馯臂氏，名弘，字子弓，而史記，漢書均訛捝——字，亦未可知。『矯』『橋』，『醜』『豎』，『莊』『裝』皆音近互訛。『庇』『疵』形近互訛。孫虞疑卽淳于之音變，又將地名

訛爲人名田何漢書藝文志又作田何，王子中同史記正義曰：『漢書作王同字子仲』，今漢書仍作子中。史記漢書傳經次第大致相同，惟第三世第四世互倒。

（注二）漢書藝文志有『服氏二篇』，注引劉向別錄云：服氏，齊人，號服光，』疑卽此服生。

（注三）漢書注師古曰：『自別一京房，非焦延壽弟子，爲課吏法者，或書字誤耳，不當作京房。

（注四）漢書司馬遷傳。

（注五）漢書藝文志班氏原注。

（注六）周易正義論傳易之人篇，作施讎。

（注七）漢書淮陽憲王傳又京房弟子，畢表中尙有一吳郡周敞，未知何

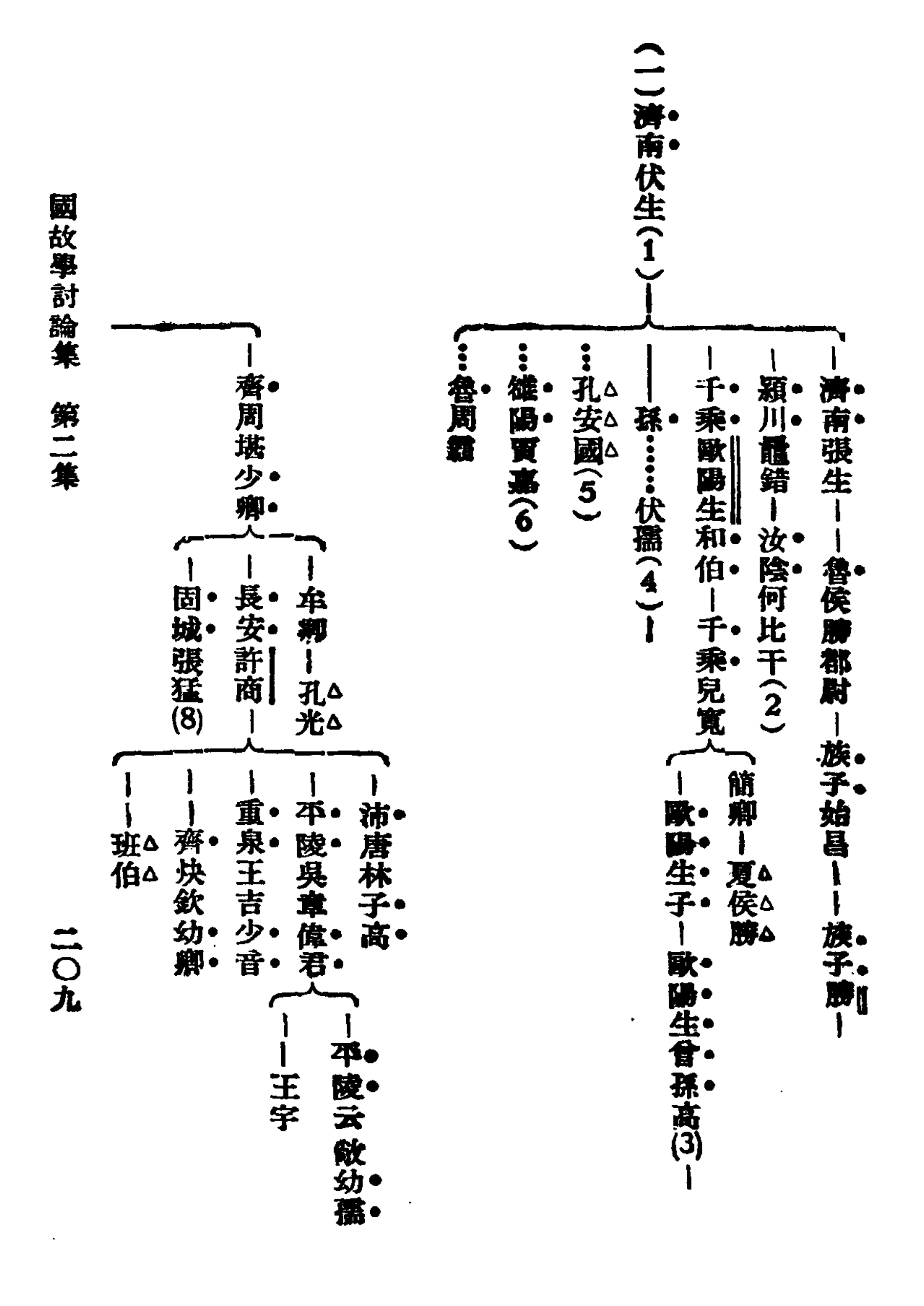
據。

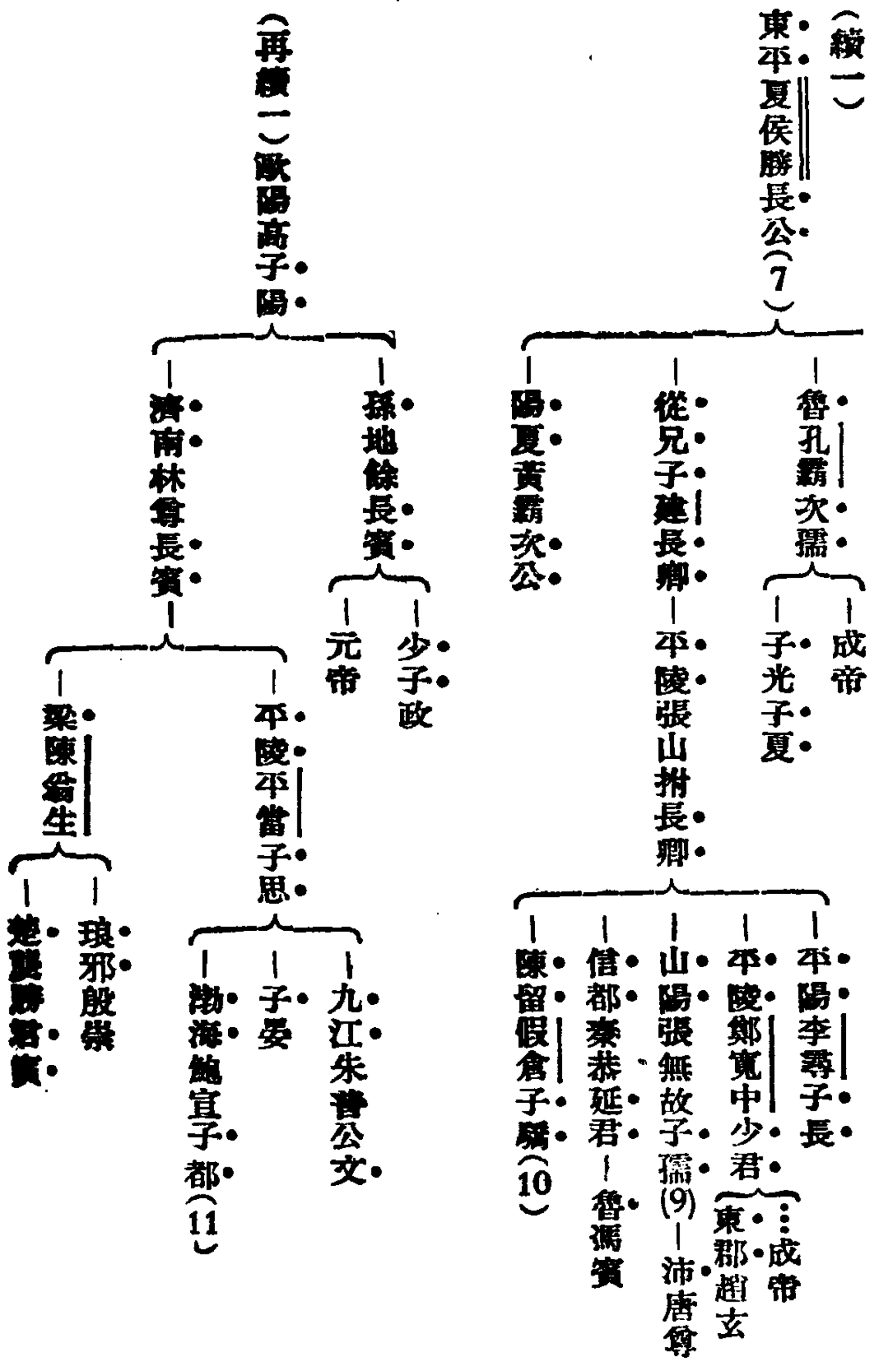
(注八)朱雲弟子，畢表中尚有一長安惠莊，未知何據，因未敢據增。

(注九)見後漢書徐防傳中。徐憲卽徐防之父。

(注十)漢書藝文志中有「京氏段嘉十二篇」注：「蘇林曰：東海人，爲博士。……師古曰：蘇說是也。嘉卽京房所從受易者也，見儒林傳及劉向別錄。「別錄」，未見儒林傳中無此文。畢氏謂卽殷嘉，引叚肅在班固集中作「叚」，漢書固傳作「殷」爲證，理亦可通。但顏氏謂嘉爲「京房所從受易者」並非京房弟子。或「所從受易者」數字間，仍有誤字歟？

書經傳授表


（二）濟南伏生(1)
濟南張生—魯侯勝都尉—族子始昌—族子勝
潁川鼂錯—汝陰何比干(2)
千乘歐陽生和伯—千乘兒寬
簡卿—夏侯勝
歐陽生子—歐陽生曾孫高(3)
孫……伏孺(4)
孔安國(5)
雒陽賈嘉(6)
魯周霸
齊周堪少卿
牟卿—孔光
長安許商
固城張猛(8)
沛唐林子高
平陵吳章偉君
重泉王吉少音
齊炔欽幼卿
班伯
平陵云敞幼孺
王宇


（續一）
東平夏侯勝長公(7)
魯孔霸次孺
成帝
子光子夏
從兄子建長卿
平陵張山拊長卿
平陽李尋子長
平陵鄭寬中少君
成帝
東郡趙玄
山陽張無故子孺(9)
沛唐尊
信都秦恭延君
魯馮賓
陳留假倉子驕(10)
陽夏黃霸次公
（再續一）歐陽高子陽
孫地餘長賓
少子政
元帝
濟南林尊長賓
平陵平當子思
九江朱普公文
子晏
渤海鮑宣子都(11)
梁陳翁生
琅邪殷崇
楚國龔勝君賓

(三續一)東武伏孺——曾孫理

(二)魯孔安國子國—
- 都尉朝—膠東庸生(12)—清河胡常少子—號徐敖—
- —兒寬
- ……姪孫霸—
- 龍門司馬遷子長

(續二)君徐敖—
- 王璜
- 平陵塗惲子眞—
  - 河南桑欽子長
  - 平陵賈徽(13)元伯

(附百兩篇之傳授)張霸父—
- 張霸
- 樊並

(注一)後漢書伏湛傳稱湛「九世祖勝,字子賤,」是伏生名勝,字子賤,顏氏家訓書證篇曰:「孔子弟子虙子賤爲單父宰,卽虙羲之後,俗字亦作宓,或復加山。今兗州永昌郡城,舊單父地也,東門有子賤碑,漢世所立,乃云濟南

伏生即子賤之後。是知處之與伏，古來通字。」據此則伏生乃子賤之後。後漢書中之『字子賤』或因其爲子賤之後而誤傳，亦未可知。

畢表『按洞冥記謂勝受書於秦博士李克。』徧查洞冥記（漢魏叢書本，百子本）並無此語。第二卷中雖兩見李克名，然一謂其爲漢武時人，一謂其自言三百歲（百子本此條作李充）並不言其爲秦博士。且洞冥記亦一僞書，非郭憲所作，即實有此語，亦未可據。

（注二）後漢書何敞傳。

（注三）後漢書集解轉引歐陽氏譜云『歐陽歛，字子敬，生三子；曰容，曰逃，曰與，同受業於伏生容爲博士，生子曰巨，巨生遠，遠生高，高生仲仁，仲仁生地餘，地餘生政，政生歙。歐陽修云：（漢氏以歙爲和伯八世孫，今譜無生而有容，疑漢世所謂歐生（原本無陽字，或系訛挩）者，有其經師謂之生，如伏生

之類，而其實名容容字和伯，於義爲通。」據此則歐陽高爲和伯之曾孫，非玄孫，絕無疑義。

（注四）後漢書伏湛傳稱湛之「九世祖勝，字子賤，所謂濟南伏生者也。湛高祖父孺，……父理，……。」建立伏博士始末（在平津館叢書中）引伏氏譜：「始祖勝，二世三世，闕名，五世孺，六世七世闕名，八世理，九世鳳，湛。」與後漢書合。畢氏誤將伏孺列於第六世，伏理、伏湛列於第八、世第九世，則伏孺爲伏湛之曾祖，與後漢書不合。（伏氏譜似據後漢書。）

（注五）見家語後序。但此後序亦王肅作僞，未知王肅有所據否。

（注六）畢表謂賈嘉與周霸爲「張生授」。但漢書儒林傳止言「魯周霸，雒陽賈嘉頗能言尙書」。史記儒林列傳亦言「自此之後，魯周霸，孔安國，雒陽賈嘉頗能言尙書事」，亦未言三人受學誰氏。

（注七）畢表孝昭帝及孝昭上官后條下，皆言「從夏侯勝受尙書。」但漢書孝昭帝紀夏侯勝傳外戚傳皆無此文。

（注八）見漢書劉向傳。

（注九）畢氏作字子儒吾所據漢書爲五局翻汲古閣本，並聲明於此。

（注十）畢表作假蒼。

（注十一）漢書儒林傳林尊條下作「上黨鮑宣」，然宣本傳，則稱宣爲渤海高城人，未知孰是。

（注十二）後漢書儒林傳，作庸譚。

（注十三）見後漢書賈逵傳。

詩經傳授表

一　魯詩

(一)齊浮丘伯

- 楚王交游
- 魯穆生(1)
- 魯申培公
  - 碭魯賜
  - 夏寬
  - 魯周霸
  - 魯孔安國
  - 免中徐公
    - 東平王式翁思
      - 昌邑王賀
      - 山陽張長安幼君
      - 東平唐長賓
      - 沛褚少孫
      - 沛薛廣德長卿
  - 蘭陵王臧
  - 瑕丘江公
    - 江公
    - 鄒韋賢長孺
      - 子玄成少翁
      - 義倩(2)
  - 代趙綰
  - 魯許生
    - 韋賢
    - 王式
  - 蘭陵繆生
  - 徐偃
  - 鄒闕門慶忌
  - 楚王戊(1)
- 魯白生(1)
- 楚王郢客(1)

(續一)張長安—兄子游卿
- —元帝
- —琅邪王扶
- —陳留許晏

(再續一)薛廣德
- —楚龔勝(3)君賓
- —楚龔舍(3)君倩

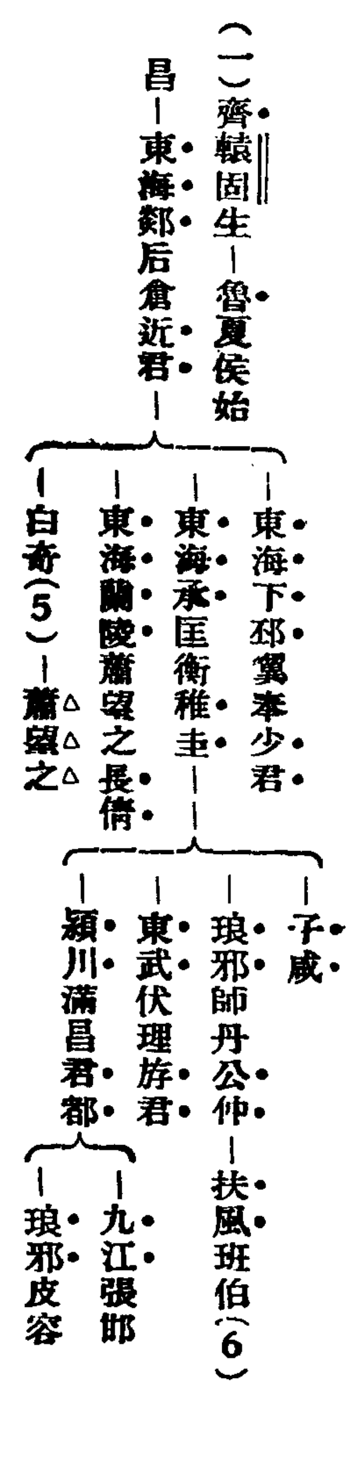
(三續一)韋玄成
- —哀帝
- —子玄成—哀帝△△

(二)平原殷嘉(4)
- —元帝
- ——孫容—子朗孝岡

(三)長安右師細君(4)—會稽包咸子良

(四)許晃(4)—廣漢梓潼李業巨游

二一　齊詩



(一)齊轅固生—魯夏侯始昌—東海郯后倉近君—

- 東海下邳翼奉少君
- 東海承匡衡稚圭—
  - 子咸
  - 琅邪師丹公仲—扶風班伯(6)
  - 東武伏理斿君
  - 潁川滿昌君都—
    - 九江張邯
    - 琅邪皮容
- 東海蘭陵蕭望之長倩
- 白奇(5)—蕭望之

三　韓詩

(一)燕韓嬰—

- 河內趙子—河內溫蔡誼—
  - 河內食子公—泰山栗豐—山陽張就
  - 琅邪皐虞王吉子陽—淄川長孫順—東海髮福
- 淮南賁生
- 孫商……涿郡韓生

(二)淮陽薛方丘(7)夫子—子漢公子

四　毛詩

(一)趙毛公—趙貫長卿—解延年—徐敖—九江陳俠—九江謝曼卿(8)

（注一）漢書楚王交傳。

（注二）見漢書韋玄成傳畢表作與韋賢同受業于暇丘江公，誤。

（注三）見漢書薛廣德傳。

（注四）見後漢書儒林傳。

（注五）見漢書蕭望之傳。

（注六）見漢書敘傳畢表列班伯于匡衡弟子，誤。

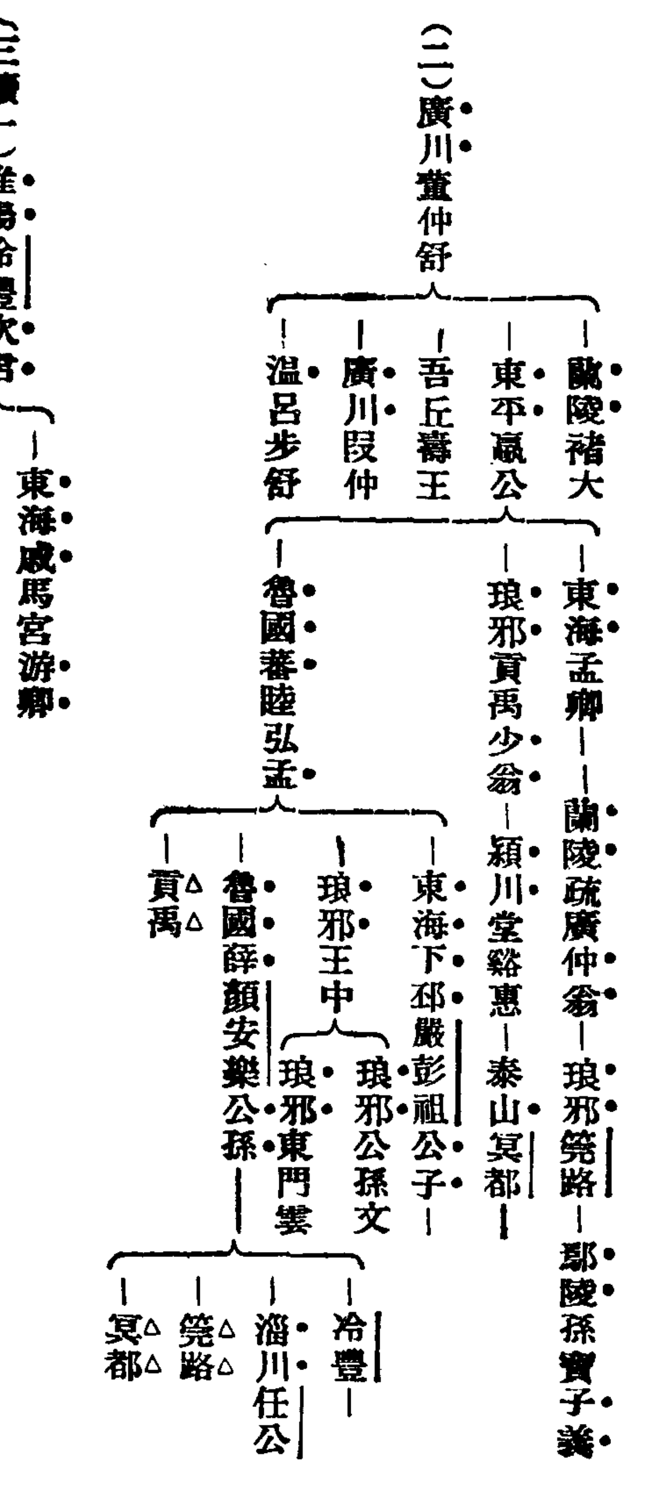
（注七）見後漢書儒林傳，薛方丘名，見同條集解轉引唐書宰相世系表。

（注八）見後漢書儒林傳。

春秋傳授表

一　公羊

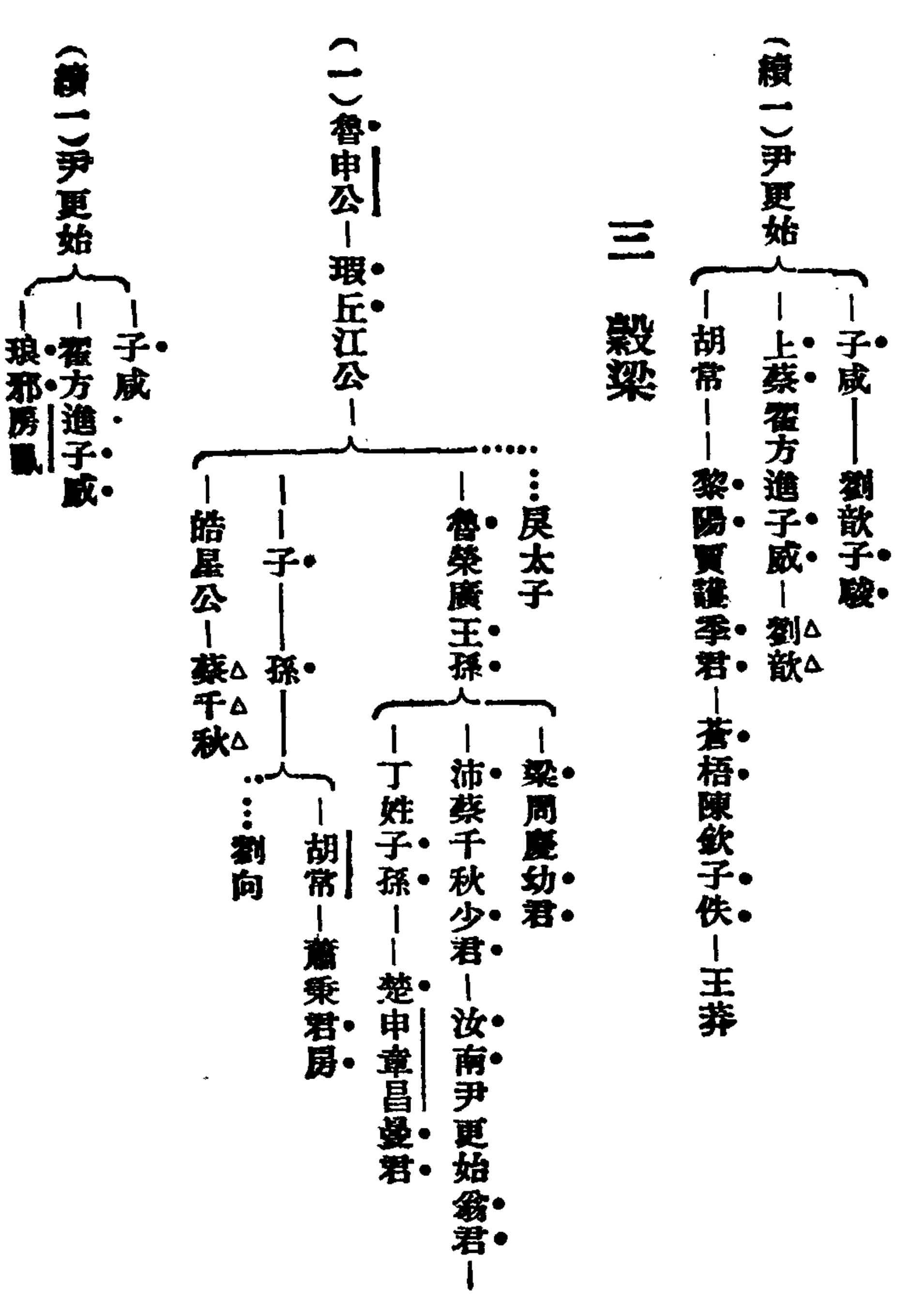
（一）齊胡母生子都—菑川公孫弘



二 左氏

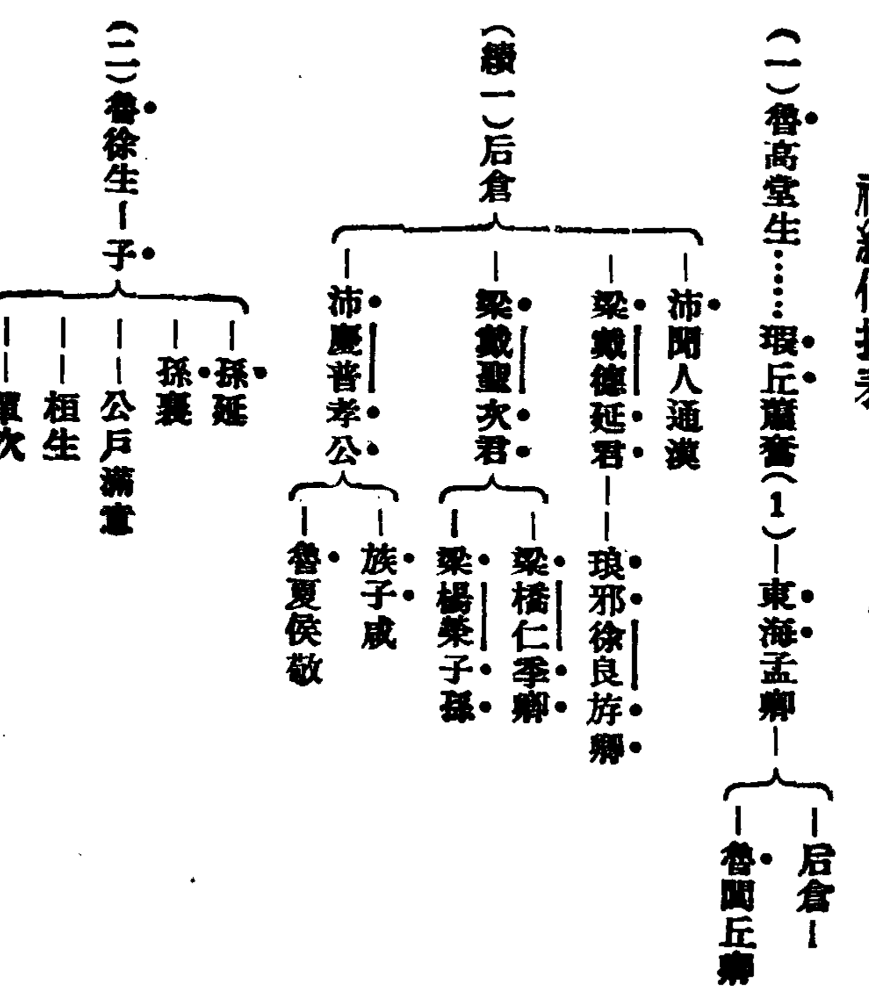
（一）雒陽賈誼—趙貫公—子長卿—淸河張禹長子—尹更始—

三　穀梁



(續一)尹更始
子咸——劉歆子駿
上蔡翟方進子威—劉歆
胡常—黎陽賈護季君—蒼梧陳欽子佚—王莽
(一)魯申公—瑕丘江公
戾太子
魯榮廣王孫
梁周慶幼君
沛蔡千秋少君—汝南尹更始翁君—
丁姓子孫——楚申章昌曼君
子—孫
胡常—蕭秉君房
劉向
皓星公—蔡千秋
(續一)尹更始
子咸
翟方進子威
琅邪房鳳

禮經傳授表



(一)魯高堂生……瑕丘蕭奮(1)—東海孟卿—
—后倉—
—魯閭丘卿
(續一)后倉
—沛聞人通漢
—梁戴德延君——琅邪徐良斿卿
—梁戴聖次君
—梁橋仁季卿
—梁楊榮子孫
—沛慶普孝公
—族子咸
—魯夏侯敬
(二)魯徐生—子
—孫延
—孫襄
—公戶滿意
—桓生
—單次

（注一）朱氏授經圖萬氏儒林宗派，學表皆以蕭奮系于高堂生，無異辭。然漢書儒林傳上敘徐氏弟子爲禮官大夫，卽繼之曰：『而瑕丘蕭奮以禮至淮陽大守。諸言禮爲頌者由徐氏。』則似蕭奮爲徐氏弟子。余初稿卽將蕭奮以虛綫系于徐生子下。據授經圖朱氏所引章俊卿考索圖亦以蕭奮系于徐生下。後又精細考尋，覺傳禮者出于高堂生，古今同辭，殆無異議，而徐氏爲容似屬別派，故仍將蕭奮改歸高堂生下，然因其世次不明，故以虛線聯之。

（注二）後漢書儒林傳引前漢書『於是德爲大戴禮，聖爲小戴禮，普爲慶氏禮，三家皆立博士。』漢書儒林傳末，止言『立……大小戴禮，』並無立慶氏禮之說。然藝文志中言『訖孝宣世后倉最明，戴德戴聖慶普皆其弟子，三家立于學官。』據此則似儒林傳『大小戴』三字下，脫慶氏二字。

又後漢書引前漢書，有孔安國所獻禮古經五十六篇及周官經六篇，然

前漢書無此文。

墨學討論

張純一

見新聞報社論墨學談，並章氏墨學一斑；不佞極欽仰惟管見不無差異，謹舉欲商榷者，聊貢一愚，卽請先生繩正。

經以無間無厚詁次。

愚案此承上文「攖」「比」並迴向「纑間虛」條而言。國語晉語「失次犯令」注：次，行列也。是次爲條理秩然，毫不紊亂之誼。例如纑積纖維而成縷，縷縷次第排比，無間向不相攖，亦可爲攖之說明。設使纑縷有厚定難相攖無間，次第整齊如一。故曰次無厚而后可。無厚卽說明無間之故。推之「雲母」片片相攖無間，依次可擘，亦無厚故。則凡物之積點成線，積線成面，積面成體；而層次并然之理，可以比知而效用矣。詳拙著墨學分科物理學。

適之誤認施龍輩爲別墨。

愚案凡墨者莫不大取以爲兼，小取以爲別。如宋鈃尹文惠施公孫龍輩，莫不禁攻以壽民，亦莫不持辯以接物，可證。無如道無封而言有窮，剖析毫芒，卽不免枝指而離本。故俱誦墨經，而取舍不同；皆自謂眞墨，相謂別墨。（合觀韓非子顯學篇莊子天下篇）別對兼言，謂我能託小包大爲眞，彼則持小遺大爲別也。適之以別墨另爲一派，誠非。詳拙著墨子間詁箋小取篇目下。

魯勝序墨辯注有「以正別名顯於世」一語。

愚案別字當斷句，讀爲「祖述其學以正別」。言施龍祖述墨子之兼以正別，正別卽是正名。形色，有無，是非，異同，皆別也。一一正之，則兼矣，故能名顯於世。

任公不認適之別墨卽新墨學說，所見已進一步。惟施龍之學「確從

墨經衍出」兩人所見不同。遂不期雷同會說。

愚案墨子著經，凡以明兼，蓋敎學者以分析名相始，以遣除名相終；（詳拙箋）宏兼用，契兼體也。）如經云異而俱於之一無窮不害兼皆是）莊周稱其好學而博不異，信然。列子仲尼篇所稱公孫龍七事，莊子天下篇所稱惠施二十一事，及今所傳公孫龍子書，皆祖述墨學之鐵證。呂氏春秋愛類篇記惠子之學行於墨禹之後，明有師承也。國策趙策三龍止平原君受封事，呂氏春秋審應覽龍對趙惠王偃兵說，應言篇龍以偃兵說燕昭王；皆遵墨敎貴兼也。然則任公適之認爲祖述，固非無據。愚亦「雷同會說」者，故樂爲之申辯。

荀子解蔽篇云：「墨子蔽於用而不知文，惠子蔽於辭而不知實。」兩家相君以「求勝」名迹俱大，所蔽之性，恰又得反。謂爲師承，詎非讕言。

愚案荀誹墨惠均非確論。墨子不文，實爲至文。惠子工辯，無實何辯。況荀就墨惠致用不同處立言；無與兼以正別之大體；不得據云非師承也。

如惠子言「一尺之捶，日取其半，萬世不竭。」墨子言「非半勿斮，則不動，說在端。」凡注墨者，率謂此卽惠義，而不悟兩義相對，一立一破，絕未可同年而語云云。

愚案此條太炎氏說最精審，所言「原子」「分子」「極微」適見管見，詳拙著墨學分科微積分。竊以「萬世不竭」卽顯「端」所以「不動」之理，謂物質不滅也。司馬彪云「若其可析，則常有兩；若其不可析，其一常存」知墨惠非二義無疑。蓋讀墨惠之書，執著文字，相不得也。

章名墨皆應考，以證名墨兩家倍譎不同，決非相爲祖述。

愚案合觀莊子天下篇韓非子顯學篇，皆謂墨子徒屬取舍相反，互相訾應，其間未有名家。正名爲墨者所有事，初無與墨對抗成家者。漢志九流之分。不盡可據；適之不爲無見，蔡君子民亦嘗與愚言之。如謂名家務在「求勝」，設不精析眞實之理，豈能辯當而勝乎？精析眞實之理，豈果名家所能「專賣」者乎？

墨經非墨子手著之書。

其附於今墨子之四篇及大小取，乃門徒節之，連第於衆篇之末以備一格。大取所謂類者十有三，俱應如韓非儲說，各類皆別有詳證，則詳經之亡絕良偏。

愚案莊子云：「相里勤之弟子五侯之徒，南方之墨者苦獲已齒鄧陵子之屬，俱誦墨經」顯見墨「子徒屬充滿天下」，呂覽有度皆誦墨經，墨子有經

明矣。魯勝因謂墨經與衆篇連第，故獨存。若今經非墨子自著，乃門徒節存之。豈門徒所節者，即門徒自著乎？大取所謂類者十有三，例以韓非說，當是說亡，非是經亡；似以經亡亦未允。此皆不佞謭陋，疑未能釋者也。管見經說四篇並大小取，均墨子自著，餘爲門徒所述；詳拙箋。（以上管見，未悉當否，統希治墨學者教之）

中國文學史的大概

黃近青

（一）上古文學

第一期　黃帝以前的文學

第二期　唐虞夏商文學

第三期　周秦文學

（二）中古文學

第一期　兩漢文學

第二期　魏晉六朝文學

第三期　隋唐五代文學

(三)近古文學

第一期　宋文學

第二期　遼金元文學

第三期　明清文學

(一)上古文學

第一期　黃帝以前的文學

我們中國，在黃帝以前是沒有文字，這是凡讀過中國史的人都知到的，然而我現在為什麼偏反談到黃帝以前的文學？這有一種原因。就是我認為

黃帝以前，雖然尙無文字，然表情工具的言語，確乎是已有的。既有言語，卽可以知其有謠諺。如伏羲的駕辨曲（見楚辭大招），網罟歌（隋書樂志）；神農的豐年詠（夏侯玄辨樂論），有炎頌（莊子天運）；雖爲黃帝時人追記他的話，然而我們不能不認爲是黃帝以前的文學。只可惜現在僅見其名，而不見其文了！

若從黃帝本身看來，那時初造文字，去結繩時代未遠，一定是很不完備的。據我們推想來，簡單的諺語和有韻的歌謠一定很多；有頭有尾，著成整部的書的，一定很少。漢書藝文志載有黃帝銘六篇，（今只見巾几金人二銘）管子有明台議（見文心雕龍）水經注有渡江歌，袞龍頌，歸藏有網罟曲。這些作品，眞是黃帝作的還是假的？因爲現在都已失傳，所以也無從考證了。

這四代的作品，從書經及禮記中可以看得見些。但中間曾經過孔子刪改過一次，恐怕也不是他們的眞面目了。此外散見於各書的，陶唐時則有帝力歌（古詩源及高士傳），康衢謠（古詩源及列子），三多祝（莊子），大唐歌（文心雕龍路史後記）。有虞時只有南風歌（尸子及古詩源），卿雲歌（尚書大傳及古詩源），明良歌，賡起歌，祠田詞（文心雕龍）。普天詩（呂氏春秋），大唐歌（尚書大傳），思親操（古今樂錄）。夏禹時則有：夏箴（周書），開望，簨銘，簴銘（鬻子及淮南子），九德歌（左傳），孔甲歌（呂氏春秋）。夏人歌。商湯時則有盤銘（禮記），大旱祝辭（說苑），帝乙歸妹辭（困學紀聞），桑林禱天辭（墨子），商銘（國語），麥秀歌（箕子作見史記），采薇歌（伯夷作見史記）。

唐虞夏商的文學，已略如上述。但是所舉所見的，幾幾乎全是韻文。如此

我們可以知道有韵文爲什麼盛行於上古?大概不過是求其易于傳誦罷了。樂志云:『商者五帝之遺聲也,商人志之,故謂之商。』

第三期　周秦文學

周秦二代,可以說是中國文學最盛的時候。如文王演卦爻繫詞,武王伐紂作泰誓牧誓,周公作爻辭金縢大誥,召公作旅獒君奭,這些作品,我們都可以在易經書經禮記這幾部書裏看得見。但有人說文王周公的卦辭繫辭是孔子作的,(皮錫瑞說)這是錯的。因爲左傳中所引的筮辭,多在孔子以前。從周直到春秋,文學方面的易詩書禮樂春秋諸書,可以說是完全成功了。

此後孔子贊周易,删詩書,訂禮樂。他的徒弟左邱明作春秋傳,曾子作孝經,卜子夏作喪服傳,詩大序,又與仲弓合輯論語,綴禮記,這都是孔子一系的

孔門文學同時還有老子管子晏子同馬穰苴孫子鄧析公孫尼子荀子等諸子；書以及呂氏春秋，賈誼新書，大小戴禮，河間樂記，后蒼曲台記，古文記諸書，皆可說是中國文學的淵藪。

春秋以後就是戰國及秦了。這時文學，較以前各代更加發達。發達的原因，一半雖然如章學誠所說的是因「六藝」及「詩教」的關係，一半確乎是受「戰爭」的影響。文史通義云：

「戰國之文，其原皆出於六藝……老子說本陰陽，莊列寓言假象；易教也。鄒衍侈言天地，關伊推言五行；書教也。管商法制，義存政典；禮教也。申韓刑名，旨歸賞罰，春秋教也。其他楊墨尹文之言，蘇張孫吳之術，辨其源委，挹其旨趣，九流之所分部，七錄之所敘論，皆於物曲人官，得其一致，而不自知為六典之遺也。

「……又謂出於詩教何謂也？曰：戰國者縱橫之世也。縱橫之學，本者行人之官。現春秋之辭命，列國大夫聘問諸侯，出使專對，蓋欲文其言以達旨而已。至戰國而抵掌揣摩，騰以取富貴，其辭敷張而揚厲，變其本而加恢奇焉。不可謂非行人辭命之極也。孔子曰：誦詩三百，授之以政。不達，使於四方；不能專對，雖多奚爲？是則比興之旨，諷諭之義，固行人之所肄也。縱橫者流，推而衍之，是以能委折而入情，微婉而善諷也……」

觀此，我們對於周秦文學的淵源，可以說知道一個大概了。

但是以我個人的眼光看來，春秋戰國的文學，約可分爲四派。(一)孔孟文學即孔子孟子荀卿及孔門弟子一派的儒理文學；(二)老莊文學即老子莊子鬼谷韓非一派的玄理文學；(三)蘇張文學即蘇秦張儀犀首陳軫一派的縱橫文學；(四)屈宋文學即屈原宋玉一派的騷賦文學。

我們看周秦文學以後，還可以得到一個小小的斷語；就是春秋以前文學思想是漸進的，除了歌功頌德以外，沒有什麽有精采的作品。到了戰國的時候，文學思想却大解放了。正如脫羈野馬，橫撞直衝。所以結果，文學方面却得了不少的很好的貢獻。

(二)中古文學

第一期　兩漢文學

我國文學思想到戰國時大解其放，已如上述。中間雖然經過祖龍之焚坑，秦代之壓束；然而爲時甚暫，所以不久便又振興起來了。如劉邦大風之歌，項羽虞兮之咏，皆傳誦至今，允爲傑作。高祖時卽有陸賈；文帝時有賈誼，鼂錯，賈山，蒯通，鄒陽，羊勝，公孫詭，伍被，枚乘，嚴忌，司馬相如，韋孟等人；武帝時有公孫弘，董仲舒，司馬遷，主父偃，東方朔，枚皋，李延年等人；昭帝時有桓寬；宣帝以

後先後繼出者有王褒，劉向，匡衡，劉歆，谷永，揚雄等皆是西漢的有名的文學作者。

到了東漢，文學更甚表章羣經的有桓譚，杜林，鄭興，許愼，馬融，鄭玄等人，肆力史學的如班彪，班固，班昭，荀悅，蔡邕等人。其餘如馮衍，張衡，傅毅，李尤，崔駰，崔瑗等統以詞賦名。又如王充，王符，仲長統三人，皆長于辨論，故他們簡直可稱爲中國最早文學批評家。至於獻帝建安年間之『建安七子』(孔融，陳琳，王粲，徐幹，阮瑀，應瑒，劉楨) 更是名盛一時的文豪。但是有一點却爲我們不可不知道的，就是從明帝時印度佛教已經輸入中國來了。自此以後，中國文學便起了一種極大的變化。後世繙譯佛典的文學，是發端於東漢。如現在所傳的四十二章經，就是那時繙譯的。

兩漢的文學，有人給他概括的分爲二類。就是：

(甲)硬的文學——(一)哲學的文學(二)史學的文學。

(乙)軟的文學——(一)詩賦(二)小說。

現在簡單的說明如下:——

(甲)硬的文學。

(一)哲學的文學

a 淮南子爲淮南王劉安及門客蘇飛，李尙，左吳，田由，雷被，毛被，伍被等八人所撰。其手段與呂氏春秋同。名淮南鴻烈；蓋當時天下類書之博者。

b 論衡爲王充撰。充字仲東漢上虞人。充爲中國懷疑派哲學家，故論衡以有批評精神見譽後世。

c 申鑑爲潁川荀悅撰。一名小荀子，其書以儒家爲本，頗似荀子。

d 太玄法言爲成都楊雄（子雲）撰。太玄是擬易；論宇宙現象之進行方式。法言是擬論語；以心理爲基礎，兼論及教育，倫理，政治之實際方面。

e 賈誼新書賈誼著。其中治安策過秦論二篇最有名。又著弔屈原賦，鵩鳥賦，旱雲賦，頗有厭世思想。

f 春秋繁露天人策爲董仲舒撰。蘇老泉批評謂：「得聖人之經，而失之迂。」

（二）史學的文學

a 史記司馬遷撰。遷字子長龍門人。方法與「編年體」不同。蓋始創「記事本末體」者。劉知幾謂：「史有三長；才，學，識，兼之者，惟遷一人。」

b 漢書班彪班固父子撰。記事確實，結構自然。而文不及史記司馬遷文

詞，含蓄而有趣味，班固露骨而無味。

c 漢紀荀悅作。

d 漢史蔡邕撰未成。

e 說苑新序列女傳列仙傳劉向著向字子政漢宗室各書類皆集史事之片斷，文亦明媚近人。

（乙）軟的文學

（一）詩賦。

a 子虛賦，上林賦，大人賦，美人賦，長門賦，哀二世賦爲司馬相如作相如字長卿，蜀成都人。論其作品之筆力，實爲古今獨步。

b 七發枚乘作乘淮陰人一名枚叔。

c 七諫東方朔著朔字曼倩厭次人文有屈原餘韻。

d 甘泉揚雄著。
e 兩都賦班固著。
f 二京賦張衡著。
g 古詩十九首，不著作者姓氏。或曰內有枚乘所作。王漁洋謂：「十九首之妙，如無縫天衣」
h 郊祀歌十九章或謂係司馬相如所造。
i 蘇武古詩李陵與蘇武作。
j 四愁定情張衡作。
k 飲馬長城窟蔡邕作。
l 雜詩孔融作。
m 白頭吟卓文君作。

n 怨歌行班婕妤作。

o 盤中詩蘇伯玉妻作。

p 夫婦贈答秦嘉徐淑夫妻作。

q 胡笳十八拍悲憤二首蔡文姬作。

r 羽林郎李延年作。

s 孔雀東南飛，陌上桑，戰城南，相逢行，孤兒行，長歌行，短歌行，諸作，皆係漢代無名詩人之作品。

(二)小說

a 穆天子傳。

b 漢武內傳。

c 飛燕外傳三傳皆河東尉伶玄撰。

d 雜事祕辛不著姓氏。姚際恆古今僞書攷說是明王世貞撰。

e 漢武故事班固撰或曰王儉造。

第二期　魏晉六朝文學

魏第一詩人爲曹孟德。其第一傑作，則爲北上行。短歌行，薤露篇，萬里篇；次之操子丕亦善文，其詩便娟婀娜，善寫人情。燕歌行一篇之節奏，尤有天然之妙。陳思王曹植名都美女白馬洛神諸作，風高氣闊，自成一家。

三曹而外，更有七子。

a 孔融字文舉。有孔少府集。

b 陳琳字孔璋。有陳記室集。

c 王粲字仲宣。有王侍中集。（初征登樓槐征思諸篇最著。有七哀詩與曹植同題。植有三良詩與粲同題。）

d 徐幹字偉長。有玄猿賦，漏卮賦，團扇賦，橘賦，中論，諸篇傳世。無集。

e 阮瑀字元瑜。有阮元瑜集。

f 應瑒字德璉。有應德璉集。

g 劉楨字公幹。有劉公幹集。

此卽世所謂之建安七子也。三曹七子而後，詞人皆重綺靡，重詩不重文。

欲從漢以後求文章家，則諸葛亮爲第一。陳壽杜預次之。最後乃爲陶淵明。

a 諸葛亮字孔明。瑯琊陽都人。有諸葛武侯集。

b 陳壽字承祚。晉安漢人。著有三國志。

c 杜預字元凱。杜陵人。傳有左傳注。

晉代詩人，有所謂『正始文學』者可以阮籍嵇康二人爲代表。

a 阮籍字嗣宗。尉氏人，有咏懷詩十八首。爲古詩十九首後之大文字。

b　嵇康字叔夜淮郡人著有養生論，述清淡家之人生觀其詩思散漫，不及阮籍。

阮嵇而後，又有所謂『太康文學』者卽張華，張載，張協，陸機，陸雲，潘岳，潘尼，左思，傅玄是也張傅潘岳之詩，雖無建安風骨，而影響於六朝者極大而於此綺靡之中，超然雋雅者，又有所謂三傑：

a　左思字太冲臨淄人著三都賦，而紙貴洛陽的，就是這位先生他所作咏史招隱諸篇，詞偉格高，爲千古絕調。

b　劉琨字越石中山魏昌人有劉越石集。

c　郭璞字景純聞喜人其詩豪雋，稱爲中興第一有游仙詩十四章。

晉時是大之天才作家，能爲一般人所最尊重者，只有一個陶淵明歐陽修批評歸去來辭謂：『晉無文章，唯此而已』淵明是個『田園詩人，』『樂天主

義者」這是從表面看去。然其實是環境使然，而其本意決非如此。觀其啄荆軻，想四皓，讀史九章，且有「饑食首陽薇，渴飲易水流」之句，其一種亡國之感，革命之思的言外之意，更可想見了。

魏晉二代的詩，到了六朝，性情漸隱，聲色已開。而宋之謝靈運出，建安以後的文運，便又改了面目。是謂「元嘉文學」顏延之之秋胡行五君啄，鮑照（明遠）之行路難，皆清高俊逸可誦。

齊之謝眺（玄暉）王融（元長）好作豔句，過於纖巧。色澤益濃，眞情愈失。是謂『永明文學』但謝眺詩，肇墨之外，別有深情妙理。故李白最爲嘆服。與謝同時，而以文傳者，則有孔稚圭之北山移文。

梁於南北朝間，爲文運極盛時代。武帝文帝元帝皆能詩。昭明太子作文選。劉勰著文心雕龍。鍾嶸撰詩品。沈約江淹以下，皆精聲韻，其盛可知。

陳之作家，皆承梁之餘風，無多大價值。如陰堅徐陵（著有玉台新詠）張正見陳後主江總等皆不過巧琢綺句，評品美人罷了。

齊梁陳之詩，皆沒有骨氣。然而當時確有幾種作品，在六朝文學中放一異彩。什麼作品？就是當時樂府中企喻歌，隴頭歌，折楊柳詞等。這些作品皆不是當時的文人所能做出來的。而一首木蘭辭，尤爲古今絕調。

北朝地近朔漠，詩聲雜以胡語；且寫北方風景，故其高古神趣，可接漢人遺響。然詩人不多，作品亦少。今所見者只耶律金之勅勒歌，庾信之庾子山集，似覺可惜。

第三期　隋唐五代文學

隋自文帝繼周滅陳統一南北後，鑒於文學之淫靡，急圖改革。曾下了幾個詔子。不料煬帝驕淫，流連聲伎，所以一時的文士，又好豔詞，這時文學史上

所可述的只有：(一)劇曲；(二)律詩。

(一)煬帝曾命樂正白明達造新聲。創萬歲樂，藏鈎樂，七夕相逢樂，投壺同心髻，玉女行觴，神仙留客，還舊宮，長樂花，十二時……等曲。每年正月在端門外大開戲場。地連八里，歌舞多用女人。統是繡綿綵繪的衣服。演戲的有三萬人，彈弦擫管的有一萬八千人。金石匏革的聲音，數十里外多聽得見。張燈列炬，光燭天地。……在當時雖是一種淫奢的舉動，也就成了後世戲曲之濫觴了。

(二)律詩體製，本自沈約談聲病時起。歷陳及隋有薛道衡，虞世基……繼續研究律體，製作甚工。

到了唐代，詩體更盛。沈騏詩體明變序說：

「唐以詩鳴一代。而統分為四大宗——王（績字無功）魏（徵字玄

成）諸人，首開草昧之風，而陳子昂特以濬古雄健，振一代之勢。杜審言劉希夷沈佺期宋之問張說張九齡亦各全渾厚之氣於音節疏暢之中。盛唐稍著宏亮：儲光羲王維孟浩然之淸逸，王昌齡高適之閑遠，常建岑參李頎之秀拔，李白之朗卓，元結之奧曲，咸殊寡。而杜甫獨以渾雄高古，自成一家……中唐彌矜琢鍊：劉長卿以古樸開宗，韋應物錢起之淸刻，李賀之怪險，是其最也。晚唐體愈雕鏤：杜牧高爽欲追老杜，溫李西崑之體婉麗自喜，皮陸鹿門諸章，往往超勝。……」

初唐四傑之王（勃）楊（炯）盧（照鄰）駱（賓王）其文章雖炳耀一時，尙未脫六朝習氣。其一掃時習，而直接建安之體者，當以陳子昂爲倡首，四傑而下，至蘇頲張九齡陸贄，以一代之雋才，而仍用四六。殆至韓（愈）柳（宗元），而革新之功始可告大成。

唐時經學派之文學家有孔穎達顏師古同修五經義疏陸德明著經典釋文等劉知幾著史通唐初詔修晉梁齊陳周隋諸史李延壽修南北史這又是歷史派的文學家他於太宗時玄奘繙譯印度佛典甚多這又可以說譯著派的文學。

唐代女詩人，則有蜀之名妓薛濤及魚玄機等。

唐代小說之最著名者，有會眞記（元微之撰）游仙窟（記名張文成作）而唐代叢書五朝小說龍威祕書等所載可讀的小說，有李林甫傳，李鄴侯傳，東城老父傳，高力士傳，虬髯客傳，杜子春傳，劍俠傳，梅妃傳，楊太眞傳，長恨歌傳，紅線傳，霍小玉傳，章台柳傳，步非烟傳，枕中記等書。

五代文學，但有宮詞，詞曲兩種，可以稱述。宮詞有花蕊夫人（蜀人）做的極好。詞曲如蜀有韋莊，牛嶠，毛文錫，牛希濟，薛昭蘊，顧瓊，魏承詠等做的都

很有名南唐後主更工詞同時馮延己詞亦警麗可觀後蜀人趙崇祚編有一部花間集，多收錄當時人的好詞，後又有一部尊前集多錄南唐詞。

(三)近古文學

第一期 宋文學

詩餘之學，濫觴五代，至宋而大盛。故研究中國文學者，不可不大爲注意。宋代詞人，約分兩派。南派詞，婉約而蘊藉；北派詞，豪放而恢宏。

(一)南派

a 柳永字耆卿，一名三變號屯田。有兄三復，三接，皆工文號柳氏三傑。耆卿好作小詞。旖旎近情，有井水飲處卽能歌。

b 晏殊字叔同喜馮延己歌詞。爲詞不襲前人語，實開宋初風氣。子幾道字叔原，號小山。有父風。世稱小晏

c 張先字子野自名三影人謂三中郎「心中事，眼中淚，意中人」也。

d 周邦彥字美成，錢塘人。詞精深華麗，尤善長調。有清眞集。

e 李清照字易安，濟南人，趙明誠妻。格力高秀。著有漱玉集。此外繼起者，如歐陽修，蘇軾，秦觀等皆有詞名。

(二)北派

a 辛棄疾字幼安，號稼軒。其詞源東坡少游。故婀娜豪健，兼而有之。

b 劉過字改之。學稼軒。故多壯語。

c 姜夔字堯章，號白石道人。精深華妙，音節文采並一時。為南渡後大宗。

d 吳文瑛字君持，號夢窗，有夢窗甲乙丙丁稿。到了宋末，又有張炎，周密，王沂孫等亦名擅一時。

以上是說宋詞的，現在再談一談宋詩。宋初之詩，皆延襲唐人，其時以徐

鍅最有名。同時以詩名於時的還有九個和尙(一)劍南希晝，(二)金華保暹，(三)南越文兆，(四)天台行肇，(五)汝州簡靑，(六)靑城惟鳳，(七)江東宇昭，(八)峨眉懷古，(九)淮南惠崇等九人。後來楊億劉筠等十七人學法李商隱。叫作『西崑體』(楊億編有西崐酬唱集) 穠豔浮靡，影響頗大。於是歐陽修，蘇舜欽，梅堯臣等後先繼起，力矯其弊。蘇軾，王安石，追從風雅，亦各自成家。那時黃庭堅秦觀張來晁補之，陳師道李薦等六人，皆出蘇軾門下；所以又稱蘇門六君子。元祐以後，詩人迭起，而尤以『江西派』爲最盛。但都不出蘇黃二體之外。到了永喜『四靈』(徐靈輝名照，徐靈淵名璣，翁靈舒名卷，趙靈秀名師秀。) 出來以後，便力矯『江西派』之粗獷。約性斂情以求合於唐風。當時一般江湖派的詩多倣效其體。所以宋末的詩，以『江西』『江湖』二派爲最盛。

自五代到宋，中間將近百年。文章體裁，仍延四六。柳開，穆修，蘇舜元，舜欽等想有意振作，而力不足。到了宋祁，歐陽修等出，同學韓文古文便大盛了。如以後的曾鞏，蘇洵，蘇軾，蘇轍，王安石等皆出歐陽門下。成了一代的文家。此外與歐陽並世相先後的古文家，還有范仲淹，宋祈，劉敞，司馬光等數人。後世學古文者稱韓（愈）柳（宗元）歐陽（修）曾（鞏）王（安石）三蘇（洵軾轍）爲『唐宋八大家。』

宋時理學頗盛。如朱熹，周敦頤，張載，程灝，程頤，等，專發揮性理，表章經義。他們的文章沖容平易，不矜才藻，卽後世所謂理性派的文學。他們著有『語錄』一種，記載義理，多用當時的白話。

宋人除『詞』及『理學』而外，『小說』與『劇曲』亦頗發達。

關於小說一類的書，有宣和遺事，野老紀聞，（王懋）困學紀聞，（王應

麟）老學庵筆記，漫齋錄，（吳曾能）雲谷雜記，（張淏）靖康緗素雜記，（黃朝英）茆亭客話，（黃休復）萍州可談，（朱彧）清異錄，（陶穀）歸田錄，（歐陽修）侯鯖錄，（趙令）默記，（王銍）、桯史（岳柯）等書。

關於劇曲方面的，現在雖然沒有院本可看，然而宋樂志及東京夢華錄裏，明明白白載有『小兒隊』『女子隊』『等隊舞』及雜劇的制度甚詳。

第二期　遼金元文學

遼族在中國文學上沒有多大關係。據遼史所載只有王鼎，蕭韓呼奴，耶律昭，劉輝，耶律孟簡，耶律谷欲六人。他們的作品怎樣，今皆不傳，所以也就不知道了。

金之文，則有吳激，（字彥高號東山，工樂府。）蔡松年（字伯堅，工樂府。）蔡珪（字正甫，松年子。）馬定國（字子卿，茌平人。）趙秉文，黨懷英，（字

世傑，馮翊人）楊雲翼（字之美平定樂平人）。王若虛李純甫（字之甫弘州襄陰人）元好問（字裕之號遺山秀容人），等究中以好問的文學爲最優。他著有中州集一部，集有二百四十餘詩家之作品，可謂鉅製。

金詩多伉厲之音，大半是風土影響所致。有人說：『金之詩，乃純然之詩也，前之宋詩，由散文而化；後之元詩，由詞曲而化。金詩有宋詩之新，而無其俚鄙；有元詩之麗，而無其纖巧。故最爲特色。』

元代文學最重者爲雜劇，傳奇，小說；詩文次之。在中國文學史上實開一新生面。雜劇，傳奇二種，都是宋代『渾詞』的變體。而成爲曲的。論起曲的起源來，則是由樂府一變而爲詞，詞一變而爲曲。

曲，一名『大曲』，在體制上則有『傳奇』『雜劇』之分，在聲音上則有『南曲』『北曲』之別。其實是二而一，一而二的一件東西。藝苑巵言云：『三百篇

之而後有騷賦；騷賦難入樂，而後有古樂府；古樂府不入俗，而後以唐絕句爲樂府；絕句少婉轉，而後有詞；詞不快北耳，而後有北曲；北曲不諧南耳，而後有南曲。』

元時最盛『北曲。』大概那時作曲的人，北方居多；故曲多北音。北曲之佳者，當推王實甫之西廂記爲最；南曲之佳者，則推高則誠之琵琶記爲最。陳眉公謂：『西廂是一幅着色牡丹；琵琶是一幅水墨梅花。西廂是一幅豔裝美人；琵琶是一幅白衣大士。』李卓吾謂：『西廂化工；琵琶畫工。』可以想見西廂及琵琶之價值了。

元代作曲的文人甚多。據涵虛子詞品看來，有一百多家。無名的還不在其內。現在將他最有名的十二人，抄錄如后：——

馬東籬（名致遠）著有漢宮秋，黃粱夢。如朝陽鳴鳳。張小山如瑤天笙

鶴。白仁甫（梧桐雨）如鵬摶九霄。李壽卿（有南曲西廂）如洞天春曉。喬夢符（有揚州夢）如神鰲鼓浪。費唐臣如三峽波濤。宮大用如西風雕鶚。王實甫（有西廂）如花門美人。張鳴善如彩鳳刷羽，關漢卿有切鱠旦，望江亭，竇娥冤，救風塵）如瓊筵醉客。鄭德輝（有倩女離魂）如九天珠玉。白無咎如太華孤峯。……」

元代詩人有楊載，范梈，揭奚斯，虞集，四大家。而當時趙孟頫尤稱特出。

元詞多與曲相混。惟張翥（蛻巖）的詞無一曲語。故稱大宗。虞集楊維楨及薩都拉次之。

元代小說家最著名的，是施耐庵，羅貫中，二人。施耐庵作水滸傳文辭壯闊，刻畫惟肖。羅貫中的小說極多，現在最通行的只有三國演義一部。

第三期　明清文學

明清兩代，皆以科舉取士。一般讀書的人皆將志氣消磨於八股中去了。這種試藝文字價値比駢文尤低，簡直說不上文學兩個字。這類作品，我們一概丢掉不談。現在我所說的，就是只兩代中思想較自由的些文人及其作品。

明初文學家以宋濂，（字景濂，有潛溪集）方孝儒，（字希直，有遜志齋集）王禕，（字子充）三家爲最。三家亦能詩，然均以文傳。詩人如劉基，（字伯溫，青田人。）高啓，（字季迪，常州人）楊基，（字孟載，號眉菴。）張羽，（字來儀，號附鳳）徐賁，（字幼文）等著作皆可觀。而高楊張徐四人，時人稱爲『吳中四傑』此後一般文人精氣漸衰。迨永樂宣德間楊士奇，楊溥，楊榮，解縉等倡『台閣體』後，而衰益甚。久之，漸奄奄無生氣。於是李東陽（字賓之，號西涯，茶陵人。有懷麓堂集。）起，一洗『台閣』之陋習。

東陽而後，又有所謂李何七子者，倡言復古，是又比東陽更進一步了。李

夢陽，（字獻吉慶陽人，有空同集。）何景明，（字仲默，號大復山人。信陽人。有大復集。）二人均學杜甫而各得其異。李何與徐楨卿，（字昌穀）邊貢，（字延實）康海，（字德涵）王九思（字敬夫）王延相（字子衡）等七人爲『七才子。』又有除王延相外加朱應登，（字升之）顧璘，（字玉華）陳沂，（字魯南）鄭善夫（字繼之）等三人爲『十才子。』又徐邊與李何四人，又稱『四傑。』又徐楨卿與祝允明，（字希哲）唐寅（字伯虎）文徵明等三人號『吳中四子。』繼何李之後的，又有所謂『李王七子。』卽李攀龍，王士貞，謝榛，宗臣，梁有譽，徐中行，吳國倫等七人是。攀龍死後士貞執牛耳。除謝榛外改稱『前五子。』此後繼起的，又有所謂『後五子』『唐五子』『續五子』『末五子』等名目，鬧得烏烟瘴氣，爲識者所笑。

在這當兒却也有幾個超然拔俗。就是王守仁，（字伯安，世稱陽明先生。

—王愼中，（字思道）唐順之；（字應德）楊愼，（字用修）高叔嗣，（字子業）薛蕙，（字君采）皇甫四傑（沖涍汸濂兄弟四人）等數人，或學韋柳，或宗三謝，皆超出時俗以外。又有歸有光，（字熙甫）茅坤，（字順甫）徐渭，（字文長）袁宏道，（字無學）袁宗道，（字伯修）鍾醒，（字伯敬）譚元春，（字友夏）數人爲一派，係反抗李王之古文辭者。明末時，附李王的有張溥（字天如）陳子龍（字人中）二人。反抗的有艾南英（字千子）錢牧齋等。

明之傳奇，小說，作品有：

（一）四夢一名玉茗堂四夢。卽牡丹亭，還魂記，紫釵記，邯鄲記，南柯記，是。爲萬歷時臨州湯顯祖（若士）所作。

（二）西游記此書爲明嘉靖時山陽人吳承恩所作。有人以爲是長春

眞人邱處機所作，不對。蓋邱之西游記，只有二卷，乃別一書。

(三)金瓶梅明王世貞所作。

(四)霞客游記明徐宏祖著十二卷。

(五)牡丹燈記無作者姓氏。日本有譯本。(譯者淺井了意)

清初的文學家，大抵都是明代的遺臣。文的方面以侯方域魏禧爲主；詩的方面，以錢謙益吳偉業爲最。劇曲，小說，亦頗可觀。

(一)文家。——

侯方域字朝宗，號雪苑。文效韓歐，長於序事。有壯悔堂集。

魏禧字冰叔，號勺庭。與兄祥(際瑞)，弟禮(和公)，齊名。稱「甯都三魏」。文學蘇，長策論。有文集日錄，左傳經世等書。

汪琬字苕文，號鈍庵，一號堯峯。長州人。有鈍翁類稿。

廖燕字柴舟韶州曲江人有三十七松堂文集。

以上數家皆是明末遺民。起於他們以後的，有桐城的方苞，劉大櫆，姚鼐，吳殿麟，及朱士琇諸家。他們的文章是上規史漢，下仿韓歐，自稱『古文』又叫做『桐城文』。姚鼐的學生有劉開，（字方來，號孟塗，桐城人。）管同，（字異之，上元人。）姚瑩，（字碩甫，桐城人。）方東樹，（字植之，桐城人。）梅曾亮，（字伯言，上元人。）吳德旋，（字仲倫，宜興人，）呂璜，（字禮北，廣西永福人。）吳嘉賓（字子序，江西南豐人。）朱琦（字廉甫，廣西桂林人，）戴鈞衡（字存莊，桐城人。）等十餘人，都叫作桐城派的古文家。

同時陽湖人，惲敬（字子居）自謂『文從司馬子長出，子長以下，無北面』。後人就稱他爲『陽湖派』。屬他一派的有張惠言，字子皋，武進人。有柯茗文集。秦瀛，（字凌滄，一字小峴，無錫人。有小峴山房文集。）陸繼輅，（字祁

孫，陽湖人。有崇百藥齋文集）董士錫，（字晉卿，陽湖人）李兆洛（字申耆，武進人）有李氏五種及養一齋文集）等六七人。

桐城派的古文，到了清末的時候，還有曾國藩，吳汝綸，張裕釗等遵守不廢。

(二)詩家。

錢謙益字受之，號牧齋，常熟人。詩宗老杜。有初學有學二詩集。

吳偉業字駿公，號梅村，太倉人。詩法唐人。有永和宮詞，臨江參軍，圓圓曲等時事古詩可誦。

王士禎字貽上，號阮亭，又號漁洋山人，山東新城人。有帶經堂集。

朱彝尊字錫鬯，號竹垞，秀水人。詞亦工。有曝書亭集。

以上四家，是順治康熙乾隆時人。同時還有最有名的兩個詩人，就是世

所推崇之『南施北宋。』

施閏章字尙白，號愚山。安徽宣城人。有學餘堂集。

宋琬字玉叔，號荔裳。山東萊陽人。有安雅堂集。

施宋而外，又有所謂『嶺南三家。』卽屈大均，陳元孝，梁佩蘭三人。是王士禎云：『嶺海多才，以未染中原江左習氣，故尙存古風。』

此外如毛奇齡，馮班，趙執信，查愼行，宋犖，陳維崧，厲鶚，翁方綱，王文治，吳錫麟，張問陶，黃景仁，舒位等皆能傑出一時。乾隆時，又有所謂『江左三家』出來了。這三家就是袁枚，（字子才，號隨園，錢塘人。有隨園三十六種）蔣士銓（字心餘，號淸谷，又號藏園。鉛山人。有忠雅堂集。）和趙翼（字雲松，號甌北。陽湖人。有甌北集。）

此後又有所謂『吳中七子。』七子皆是長洲沈德潛的學生。德潛詩，古

體宗漢魏，近體宗盛唐。故能爲一代之宗。迨淸末如曾國藩，潘德輿，李慈銘，談獻諸人，或推本性情，或導源雅頌，都想有以詩爲史的意思。王闓運，陳石遺，樊樊山諸人之詩，辭情綺麗，很帶有六朝的味道兒，不可學。

(三)劇曲家。

a 李漁號笠翁，金陵人，爲淸代第一劇曲大家。著有(一)笠翁十種曲。（風箏誤，蜃中樓，鳳求凰，意中緣，玉搔頭，愼鸞交，巧團圓，奈何天，憐香伴。）(二)十二樓。（合影樓，奪錦樓，三與樓，夏宜樓，歸正樓，萃雅樓，拂雲樓，十叠樓，歸鶴樓，奉先樓，生我樓，聞過樓。）

b 孔尙任字季重，號東塘，自署云亭山人，曲阜人。著有桃花扇，及小忽雷傳奇。

c 洪昇字昉思，錢塘人。漁洋弟子。著有長生殿，天涯淚，及四嬋娟諸劇。

d 蔣士銓號藏園。著有銅弦詞，及藏園九種曲（一名紅雪樓九種曲）。

e 尤西堂著有讀離騷，清平調等劇。曾演于內苑。

f 黃燮清著有帝女花，桃谿雪等七種曲。

g 楊觀潮字宏度，號笠湖。著有諸葛亮夜渡瀘江，寇萊公思親罷宴，信陵葬金釵，魯連蹈海諸劇。

（四）小說家。

a 曹雪芹著有紅樓夢。只八十回。現通行之百二十回本的後四十回，是高鶚續的。有人說前八十回是清初人舊本，後四十回是曹雪芹所增，不對。紅樓夢一名石頭記，又名金玉緣，又名情僧錄，又名十二金釵記。以後又有後紅樓夢，續紅樓夢，紅樓復夢，紅樓圓夢，紅樓幻夢等續作，皆不及原本多多。

b 陳球號蘊齋秀水人著有燕山外史

c 蒲松齡字留仙號栁泉淄川人著有聊齋誌異小說。袁子才仿其體作子不語。

d 王韜著有淞隱漫錄一名後聊齋。

此外還有許多很好的小說，如兒女英雄傳，花月痕，今古奇觀，東周列國，隋煬豔史說唐全傳殘唐五代南北宋志傳說岳全傳，蕩寇志女仙外史平山冷燕，金翠翹傳，肉蒲團野叟曝言，諧鐸，西青散記夜談隨錄等皆可看。

(五)詞家。

有人說，清代詞人，以朱彝尊爲第一。在朱以後的有張惠言，張琦，周濟，龔自珍，項鴻祚，許宗衡，蔣春霖，姚燮，蔣敦復，王錫振，後十家。與朱同時的有宋徵輿，李雯，錢芳標，顧貞觀，王士禎，納蘭性德，彭孫遹，沈豐垣，沈謙，陳維崧前十家。

彝尊後有厲鶚而浙派漸盛。『譚獻云王士禎，錢芳標爲才人之詞。張惠言周濟爲學人之詞。惟性德項鴻祚，蔣春霖爲詞人之詞；與朱厲同工異曲。其他則旁流羽翼而已。』

（六）批評家。

a 金聖嘆名人瑞。本姓張，名采，字若采。長洲人。後又更名金喟，字聖嘆。爲人狂傲，有奇氣。嘗言：『天下才子之書有六：(一)莊，(二)騷，(三)馬史，(四)杜律，(五)水滸，(六)西廂記。』因作各書之批評。水滸西廂二書尤爲一般人所愛讀。又三國演義，亦有金聖嘆序。

文史學家的性格及其預備

梁任公

職業指導是與諸君前途很好的事，但也是很難的事。我的子弟們，常以此問題質我，我總是對他們說：「無論學那樣都好，都有用。你對於那樣學科

興趣最濃厚，你就去學那樣罷」因爲擇業問題實在很難解決，別說別人幫你決定很難，就是你自己決定了之後，將來也許要發生變遷。我們先輩吃了擇業問題的虧的人很不少：卽如嚴又陵先生是個學海軍的；恐怕他連海船都沒有坐過幾次；然而對於文哲方面却大有貢獻。又如胡適之先生，原來是學農的；現在他專講哲學和文學了。假使他們開首時擇業不誤，他們的造就也許更深，對於社會的貢獻，或可更大。現在淸華有了擇業指導，諸君各就其興趣最濃的而專學之；自己固然少吃虧，社會也可以少吃虧。

職業指導部要我同諸君講講關於學文學和史學所應具的性格和應有的預備，所以我便照題做文章，以「文史學家之性格及其預備」來作今天演講的題目。

文學和史學，似乎甚相關連。以前章實齋做文史通義一書，還以「文，史」

二者相提並論。其實這兩樣東西，各走不同的方向。史學最重科學精神，文學方面，除文學批評，及散文的一部份與史學的性質相同，注重科學精神外，其餘的純文學，都是超科學的。都是全靠想像力。所以史學家與文學家簡直是不可兼的。因此我分作兩部講，先講史學家之性格及其預備，次講文學家的性格及我預備。

一　史學家之性格及其預備

我也是一個於文史兩樣都有興趣的人，三十歲以前，常做文學的東西，近來才覺得我應該專攻史學；假如我將來於學術上稍有成就，一定在史學方面。

中國人要想在自然科學中，對於世界有何貢獻，實一極難之事。在社會科學方面，雖比較有新發明之可能性，但也是很難。惟史學方面可以供我們

發明開闢以貢獻於世界的礦地却異常之多如果用西洋的科學方法以研究中國數千年來很豐富的史料，實一極容易而且極偉大之事業。

中國的史料，錯雜散漫，未經整理過的，實在豐富的很。即如單是研究北京城的歷史，也可以作成一篇很體面的文字。況且歷史的資料的來源也異常之多：除明書本上的陳的資料，我們還可以親自用觀察力去搜尋。目前的史料，不單是地上的地下的史料也還多的很。羅馬因近百年來發掘古物太多，致使全部歷史，整個改觀。中國因修築汴洛鐵路，所發現的古物，和在甘肅燉皇石室所發現的書籍，於中國史上亦添加了不少資料。

試問研究此種歷史，整理此種資料，究竟是誰的責任呢？誰最適宜於幹這事呢？外國人因有語言文字及其他種種困難，自然不能幹，中國的老輩，也還是幹不下來，因爲他們不知道治史的新方法。他們如果能夠幹，早幹了；所

以我說這個責任，是應該中國現在的青年負担；而且也要這般通西學知道新方法的人，才最適合。幹此事我很希望對於史學有興趣的人，到外國去專學此科，用外國的新方法來整理中國的史料。對於資料方面，我可以幫忙的我總十分願意盡力。——希望我們大家能合作。

作史家所必具之性格，最重要的就是要有科學的頭腦，可以分作三層說明：

(一)耐煩的搜討性，搜集史料，絕不可厭煩難。因爲單有一兩歷史料，實是乾燥無味毫無意思。但集合多了，便有價值。所爲研究史學的人，最要能耐煩，要如做小生意的打小算盤一樣，非積有很多很多的紙條子不可。

(二)精細的判斷力，史科有眞有僞，有可信有不可信，有前人故意假造的，有由於文學家鋪張揚厲放大其詞的。故史學家，須有精細嚴刻的判斷力，

如像法官一樣，把眞的僞的辨別得淸淸楚楚。

(三)銳敏的觀察力，史學家要善於觀察，於別人不注意的東西內，看出很重要的史料來。

總之，這種科學的頭腦，爲凡治科學者所必具，非獨史學爲然；不過學史學者，尤其應該特別注意。

史學家最要緊的，是要能了解文化之範圍，於經濟藝術科學各方面雖不必專；但不可不略略了解一點。德國新近有歷史哲學，意思就是要了解文化的範圍。所以史學家須淩空整個的知道歷史哲學，然後來研究整理中國的史料，這不僅於中國史有貢獻，或許可以爲現在很幼稚的歷史哲學開一新途徑。

關於中國史學的書籍，如史通，通志的序文，文史通義，三書，是非讀不可

的。我剛才不是說歷史的資料不單地上的，還有地下的嗎？地下之資料，有時比地上的還較為重要。故我常說大學應該添設採掘一科。所以學史學的人，對於採掘必須研究，纔可以搜集地下的史料。研究古代歷史，最重採掘；但研究近代史學，則須善於刺探。如像新聞記者一樣的走往各處採訪，要使別人能夠盡量的告訴你實在情形。

二　文學家的性格及其預備

文學家的性格，却大與科學相反：文學家最重的是想像；神經太健康的人，必不易當文學家。大凡文學家，總是帶點女性，感情異常濃厚，性質異常奇怪，反對現在社會禮法，而對於自然界却異常親切戀愛——這幾點都是文學家的主要性格。

詩經的性質，溫柔敦厚，乃是帶有社會性，用以教人涵養性靈，調和情感

的，所以稱爲「詩教；」但是若往外國研究文學，而注重調和情感那就成了隨俗浮沉模稜兩可的人，豈不可笑？所以往外國研究文學，項好是取其所長，把情感盡量發洩；因此研究外國文學，我不一定主張要有如何精深的中國文學作基礎，但表現自己的情感思想，無論如何要用本國文字纔可。

用白話表現情感，有時自比用文言方便，而且不受拘束；但我認爲白話表情，有時還嫌不足。我主張學文學的人，對於中國詩文少讀猶不妨；（如果他對於文學有興趣，他自然要讀陶詩楚辭和李杜的集，你禁也禁不住）但「小學」却非特別注意不可。

美國人過的忙的生活，故善作小詩和短篇小說，這種文學有好處亦有毛病，中國人生性從容安閒，小說動輒做一百二十回，戲劇起碼就是幾十齣，中西文學這一點的異同短長，也是大家所應該知道的。

今天所講的題目很大，而時間又很短，我自己也沒有十分預備，覺得所說的很不滿意，諸君個人如有什麼要問的，可在我規定接見學生的時間內來面談。

按此篇記出後，曾在清華週刊第二九一期上登載過，經梁公校閱一遍，謂爲無誤，故再刊於此。

道家法家均反對舊道德說

吳虞

我常聽得專制時代牖下的那些紳士遺老，最愛稱贊舊道德的好處。舊道德的名詞，既深深印入他們粗而且硬的腦筋，所以他們一聽得別人講新學說，便深惡而痛絕，視同洪水猛獸一般的可怕。然而他們『蜣螂團體』中的紳士遺老對於新學說，雖像有九世不共戴天的大仇，其實又老守着『關門主義』，除了四經精華，史外，以及『桐城派古文』『大學堂講義』（指清朝京

師大學堂而言，以別於蔡子民以後之北京大學）之類，就是他們反對的新書新報，并未去一看，只管瞎鬧亂罵，如老婆絮語，如醉漢狂談，刺刺不休，眞是令人生厭。却試問他們舊道德是些甚麼，依然是囫圇籠統，說不明白。不過覺得共和時代，把他們信仰爲天經地義的三綱五倫，淘汰成了二綱四倫，使他們的『京味』『官派』大大受了一打擊。到了如今，不但二綱四倫尙搖搖擺擺，立不住脚；並且那專制時代士大夫一種階級，恐怕還要被人剷滅淨盡；就是幾本詩集，幾卷詞鈔，有什麼黃山谷陳后山的腔調，姜白石張玉田的風韻，究竟也抵不住世界的大潮流，要被浪淘盡英雄了，豈不可憐得很嗎？

閒話不用多講。我如今且把我國自來道家和法家對於舊道德的主張提出來，和稱賀舊道德的紳士遺老一談。這都是我國古之人所講的，不是我杜撰的；想來那些紳士遺老也不能效義和團加我一個『沒洋』的罪名了！

老子所著的書，大概講的是個人的道德；講那家族和社會的道德，却是極少。至於儒家注重的君臣父子夫婦等五倫的教，老子實在少說。老子以爲至德的時代，人人各得其所，各完其性，一切仁義禮智，都無所用。到了後來，世變多端，人人相侵相害，騷擾和平，於是纔有反對不仁不義不孝不慈不忠的名詞出現，然後道德的功用和道德的名譽方纔起來。所以老子說：「大道廢，有仁義；智慧出，有大僞。六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」據老子這樣說來，仁義智慧孝慈忠等道德，不過是反對疾病的醫藥，醫藥簡直是不祥之物；因爲不患疾病，那醫藥便沒有用處。我們豈有寶貴醫藥，願得疾病的道理嗎？老子又申明道德破壞後順序，說道「大道失而後有德，德失而後有仁，仁失而後有義，義失而後有禮，禮便是忠信之薄，亂之始了。」老子直認道德是不道德的原因，欲廢棄一切，所以說：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧

棄利盜賊無有』老子這些話直以道德爲不但無益而且有害的了。莊子又把老子說：『智慧不滅，大僞不絕；聖人不死，大盜不止』的意思，推證出來，說是『胠篋探囊，恐怕盜發其匱，要爲之守備，必定要攝其緘縢，牢其扃鐍，纔可免損失；然而遇着大盜來了，他便負匱揭篋擔囊而走，反轉怕你那緘縢扃鐍不十分穩固。』莊子再說明他這個比喻的意思道：『齊國地方二千里，取法的是聖人，却出了一個田成子，一旦殺了齊君，盜了齊國，並且盜了聖智的法，拿來守衞他盜賊的身子。那田成子雖然受了盜賊的惡名，却身享堯舜的安樂，十二世有齊國』可見聖智的法，徒供盜賊的利用。由此推論起來，自湯武盜道德以後，直到現在，那盜道德盜法律的人，實在比田成子更加利害，更加巧妙；所以說是要掊擊聖人，殫殘聖法，天下的人纔能夠清靜。這可明白老子是反對舊道德極了。

老子既以道德爲消極的。列子又引用老子的意思，推演而加以說明道：「邯鄲的人民，以正旦的日子獻鳩鳥與趙簡子，簡子大喜，厚賞了獻鳩鳥的人。簡子的客見了，就問簡子厚賞他的原故。簡子答道「正旦日子放鳩鳥，所以示有恩於物的意思。」那客便說道：「人民知道你要放了那個鳩鳥來示恩，那爭着去捕鳩鳥的必反轉更多，鳩鳥就不知格外要被他們弄死多少。如果要示恩於鳩鳥，與其捕了來又放，不如禁止他們勿捕。捕了來纔放，那就是恩和過不能相補了。」列子的意思，是借這件事證明仁義道德，不足爲是非的準的：甲以爲是恩，安知乙不以爲是過？此處雖認爲是，又安知他處不認爲非呢？所以列子又推論各國的道德風俗，都有多少不同，本沒有一定的善惡。他說是：「南國的人祝髮而裸；北國的人鞨巾而裘；中國的人冠冕而裳；九土所資，或農，或商，或田或漁；冬裘夏葛；水舟，陸車，都各有生來的習慣。越的東方

有輒沐國，大兒子生，鮮而食之，說是「宜弟；」大父死了，便把他大母拋棄，說是「鬼妻，」不可同他一塊住。楚的南方有炎人國，父母死後，待他的肉朽棄了，然後埋他骨頭，纔算得是孝子；秦的西方有儀渠國，父母死後，堆起柴火把他燒了，火烟直上，就說是他父母升天了，然後纔算得是孝子。」列子的舉例如此，是證明道德由各國各社會有自然不同的地方。這一國認為不道德的，又安知那一國不認為高尙的道德而公然行起來嗎？你看中國以一夫多妻為合於道德，歐美以一夫一妻為合於道德，西藏以兄弟共妻為合於道德。須知道德是人為的，不是天生的，所以荀卿說禮義是人為的，是僞的。印度寡婦殉來，福建李光地家婦女多殉節，殘酷到了極點，還借着那些該死的腐儒說甚麼「烈女不事二夫，」「餓死事小失節事大」的怪話來粉飾道德，裝點門面，以求合於那褒揚節婦烈婦貞女的「褒揚條例。」但是世界大道人羣

進化，閉關時代，各國自爲風氣的習慣，自爲風氣的道德，應該打破；採取世界最通行，最合人生的習慣道德來改正從前荒謬愚陋殘酷，野蠻的『土人習慣』『土人道德』，所以列子又說：當時普通所認爲道德的，不過据一國一方多數人與少數人所承認的爲善惡的判斷。是非邪正，此是由多數習慣而定，不見得就拿乎眞理。這話眞比死守舊道德的話頭，頑梗不化的紳士遺老通透極了。

莊子由列子『道德由國而異』的說法更爲引申道：『宋人資章甫到越國去，越人斷髮文身，用不着章甫。』就是比喩一方的道德，必不通於他方。莊子又說：『道德由時代變遷，不能夠古今都是一樣。譬如水行要用舟，陸行要用車，方纔行得動。若把舟往陸上推，車往水內推，那就終其身不能達到。古今譬，如水陸，周魯譬如舟車，若勉强行周制於魯國，無異於行舟於陸，勞而無功。

禮義法度也是這樣，必要應時變通，不可拘執。若以古法用之今日，」無異於把周公的衣服拿與猨狙穿了，不至扯爛弄壞不止。」莊子又對於世間衆人所公認善惡全然不信。他說是「民食芻豢，麋鹿食薦，蝍蛆甘帶，鴟鴉嗜鼠，四樣知道那一樣是正味？仁義也是如此。」所以莊子說：「我觀於仁義之端，是非之途，紛然錯亂，我如何能夠知道他們辯的是甚麼？或者仁義不是人情。自三代以下，天下何其囂囂然不靖？彼仁義的人，何其反多憂呢？」莊子於是又說：「今之行仁義道德的，往往失了自己一身；小人以身殉利，士以身殉名，大夫以身殉家，聖人以身殉天下。此數種人事業名聲雖然不同，其一身殉却是一樣。伯夷死名於首陽之上，盜跖死利於東陵之上，其死雖然不同，其殘生傷性，有何分別？未必伯夷死的便是，盜跖死的便不是呢？我不知道善之爲善，究竟眞是善呢？究竟還是不善呢？」莊子蓋深慨道德之困人，不爲幸福，反爲痛苦

了。莊子又能得道德的眞觀而論其究竟。原來道德本是社會的意志，卽由多數壓制的所發現；莊子却把他勘破了，知道所謂道德，不過是媚於世俗多數人的一個東西。他舉個例證：如湯放桀，武王殺紂，在舊道德本算大逆不道，却因贊同湯武做放殺那事的人占多數了，便都稱湯武是聖王。止有伯夷叔齊說：『武王父死不葬，便動干戈，不可爲孝；以臣弑君，不可爲仁；以暴易暴，不知其非。』却是一二人的議論，如何能夠發生效力呢？那不仁不孝的武王，依舊騙了聖人的徽號去了。所以莊子說：『差其時，逆其俗，謂之簒夫；當其時，順其俗，謂之義徒。』故由莊子講的道理看來，世上人所謂道德，就是在於與社會多數人從同的。便是如其氓俗未歸，或是逆於人事，那必定會像之噲慕堯舜而絕嗣，白公效湯武而滅身，徐偃行仁義而覆國。一言以蔽之：莊子直以爲道德不過是多數平凡人所守的。所以又說：『捐仁義的寡，利仁義的衆，竊鉤的

誅，竊國的爲諸侯，諸侯之門而仁義存焉。』他把那些講道德說仁義的諸侯大夫和一般人都認爲竊盜一錢不値。所以楚威王要聘他爲相，他不肯出來，一則不能在竊盜名下去做忠臣；二則不能和那些竊盜們做同事；寧可衣敝履穿，游戲汚瀆之中以自快其志。那一種不屈的精神，自由的思想，何等偉大！既不屑要當時王公大人器重他，如像現在講『主憂臣辱主辱臣死』舊道德的遺老紳士；他更不屑與他們作曼衍的卮言了。莊子既勘破舊道德的壞處，他便以舊道德爲梏桎，主張放棄，以爲當世所謂道德，實係自困自限的一個東西，所以他說『已而已而，臨人以德。殆乎，殆乎，畫地而趨。』他把講道德的人，比如鳩鴞之在樊籠，虎豹之在囊檻，又比之罪人交臂歷指而在獄中，所以又說：『仁義者憯然而亂我心，黃帝以仁義攖人心而天下大駭。下有桀跖，上有曾史儒墨畢起，愚智相欺，善否相非，天下大衰，孔子妄作孝弟，而僥倖於封

侯富貴』莊子的意思，以為欲治天下，莫若放任自然，聽其自治；又何必汲汲乎標揭仁義，如『擊鼓而尋求亡子』？一般是莊子對於舊道德，也是極其反對的了。

道家儒家都以為世與道交喪，深慨古治之不可回復，有江河日下之感。法家商君，他卻以為後世之不能復行古治，乃是當然的趨勢，所以昌言變法，他同甘龍等在秦孝公前辯道：『有高人之行的，必見非於世；有獨知之慮的，必見敖於民。愚者闇於成事，智者見於未萌；民不可與慮始，止可與樂成功。所以聖人止要可以強國，不法乎古；止要可以利民，不循其禮。』你看他那一種進化改革的精神，發現於言語之外，其果敢為何如呢？商君於道德法律，都貴應乎時勢，從其利便，非一定不變的。所以他說：『法者所以愛民，禮者所以便事；不必定要法古，定要循禮。』然而世人重視古聖先賢的禮法，但知守古而

已他便駁道『前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？治世非一道，便國不必法古。反古的未必非，循禮的未足多。』——商君認定社會的變遷，道德的進步，都是因時制宜，沒有一定的規則；所以治法變化無一定，道德的變化也就無一定。（但是若要改革治法，不同時改革道德，那新治法必然就要被舊道德牽制，改革便非常困難，治法便變不完全，就會鬧成不古不今，非驢非馬的怪狀。）——商君深知道德世世不同，若要眞正變法，必須毅然把舊日所謂道德一一剗去，方可以圖富強。所以他說：『國有禮，有樂，有詩，有書，有善，有修，有孝，有弟，有廉，有辯，國有十者，上無使戰，必削至亡；國無十者，上有使戰，必興至王。』又說：『聖人有必信之性，又有使天下不得不信的法。所謂義者，爲人臣忠，爲人子孝，少長有禮，男女有別，都非其義。餓不苟食，死不苟生，纔是有常的法，聖王不貴義而貴法。』——商君的理想，是要富國強兵，當戰國時代，是生存競

爭優勝劣敗的世界，所以國家的關係極其重大，而個人的義務至爲毫末。然而古來儒家，多以詩書孝弟爲個人緊要的事，對於富家强兵反轉輕視，這眞是不知時務！商君以爲由國家役使人民看起來，各個人者是國家的兵卒，國家的農工商人，雖然是由個人積成國家，却不以待遇個人。商君以爲治國家人民，惟有法律而已；禮樂有害於國家。孝弟之道，儒家雖然尊重，但不過是一個人的義務，不是對於國家的義務；盡孝道的人，有時反棄了國家義務，從國命的人，有時又反乎孝道，所以商君不取。商君是要使國人盡同胞的義務，從國家主權者絕對的命令對外去壓服敵人，開拓疆土，以占優勝的大政治家；不是抱着人倫道德講義本子當教習的人哩！照商君的主張說來，那姜維遠志，溫嶠絕裾的故事，是不錯；王陽不敢以先人遺體過九折坂的話，就很不對了。商君既重在以實力强國，不務虛文，以爲非盡廢除舊道德不可。却是有詩

書孝弟舊道德的人，便是當世所謂善民；而沒有詩書孝弟舊道德的人，便是當世之所謂姦民。個人的道德，爲漢族自古以來所尊的教法。然而商君全不過問，止要能使國家富强，就不孝不弟，毫不打緊。所以商君主張『以善民治姦民的，必亂至削；以姦民治善民的，必治至强。國用詩書禮樂善修孝弟治的，敵至必削國，不至必貧國；不用八者治，敵不敢至，雖至必却。』這也可見商君極力變革舊俗，反對舊道德的劇烈手段了。後來魏武帝取士令說：『陳平豈是篤行，蘇秦豈是守信的，然而陳平能定漢業，蘇秦能濟弱燕。士有偏短，豈可便廢。』又舉賢令說：『或堪爲郡守，負汙辱之名，見笑之行；或不仁不孝，而有治國用兵之術。其各舉所知，勿有所遺！』就是用商君的主張了。

韓非既折衷黃老申商荀卿諸家的學說，以爲政治之道，古今異宜；因爲社會的變遷不同，所以制度不得不異。以爲儒術道德無益於富國强兵，斷然

抛棄儒術，舍道德而論法律，非仁義而尙威勢，深以世之言「法古」的爲愚，儒家道德法，以一定不變爲神聖，說是「天不變，道亦不變」韓非獨以爲道德法律，不取古法，所以他說：「博習辯智如孔墨，孔墨不耕，國何得？修孝寡欲如曾史，曾史不戰攻，國何利？」譏儒教所說如土飯塵羹，可玩弄而不可食。仁義實止可以爲戰而不可以爲治。又說：「若搆木鑽燧於夏后氏之世的，必笑鯀禹；決瀆於殷周之世的，必笑湯武。今與古已不同，然當今之世，稱美堯舜禹湯文武之道，又必笑新聖的所爲了。所以治民無常，惟以法治；法與時轉卽自治，治與世宜卽有功。」韓非以爲「孔子本未知孝悌忠順之道，所以天下皆以孝悌忠順之道爲是，却不知審察孝悌忠順之道而行，所以天下亂。皆以堯舜之道爲是而取法，所以有弒君，有曲父。堯舜湯武或反君臣之義，亂後世之教。堯爲人君而君其臣，舜爲人臣而臣其君，湯武爲人臣而弒其主，刑其尸，而

天下的人，反稱譽他；此天下所以至今不治。」又說：「偃王仁義而徐亡，子貢辯智而魯削，由這樣看來，仁義辯智，皆非所以治國。」又仁義若慈惠，舊道德家都以爲善；韓非却極端反對，說是「施與貧困，是世人所謂仁義；哀憐百姓，不加誅罰，是世人所謂惠愛。不知施於貧困，有功的人又拿甚麼去賞他？不忍誅罰，強暴的又拿甚麼去禁他？侈而惰的人自然窮，勤而儉的人自然富。如今勒取富人的錢財去布施窮人，是奪勤儉人所積的錢財去養那侈惰的窮人。有功與無功的人同賞，便不合正義。」所以韓非評孔子的仁惠主義爲亡國的。韓非又說：「善毛嬙西施的美好，無益於自己的面孔；稱先王的仁義，無益於現在的國事；所以明君但明法度，必賞罰，不講仁義。」又如伯夷叔齊，人都稱頌他的高義，韓非却以爲「如此臣者，不畏重誅，不利重賞，是無益之臣。」恬淡的人，韓非却以爲「無益的馬驅之不前，卻之不止，不可以刑賞勸禁，是不

令之民。』他於堯舜許由盜跖，概名之爲「殆物，」皆在可殺可除之列。韓非又以「忠」「孝」二事，往往衝突，他說：「楚有直躬，其父竊羊而謁之吏；這便是一面爲君的直臣，一面却是父的暴子。魯人從軍，三戰三北，因謂有老父，所以不肯死，孔子以爲孝；這又是一面爲父的孝子，一面却是君的背臣了。」至於德義人情，他人往往歎爲後世退步，不及古人；古人對於古人，每有黃金時代的夢想。韓非却以爲「人情今仍如古，不過古今爲治之具，所以不同的原故，是由於人口多少的差異和社會生活的狀況不同。古來人民，財物有餘，所以人不爭；後世生齒日繁，供給不足，所以相爭。並不是人情退步，今不如古。所以聖人議多少論厚薄而爲之政，不貴空言仁義道德。」其思想之博大，義理之明晰，論鋒之銳利，實非儒家所及。劉先主敕後主觀諸子，及六韜，商君書益人意志；諸葛亮爲後主寫申韓，管子，六韜，商君韓非的書，劉先主諸葛亮並加稱重，韓

非反對舊道德言論的價值，也就可想了。

道家法家對於舊道德大加反對，大概如以上所舉的可見了。主張舊道德的人，多係儒家徒子法孫，那些徒子法孫，都是讀過『詩云』『子曰』取得紳士遺老的資格，每自誇是『禮樂之邦的人物』；所以我於道家法家之外，略舉墨子的學說，再論他一論。

儒家的禮樂，最重的是喪禮。樂經早亡，那味淡聲稀的古樂，儒士已大概不懂了。喪禮如果不謹，那便人格墮落，道德掃地，就是名教罪人，天地之大不能容了。我記得晉朝有位學者陳壽，他居父喪的時候，害了病，使家中婢女與他做丸藥，當時鄉黨說他不該，坐這事沈滯多年，不得出仕，可見儒教國喪禮的重要了。但是墨翟先生持論，却極與儒家衝突。他主張短喪節葬，說儒家厚葬久喪的弊端有四樣：一是厚葬，平民人死必竭家室，諸侯死必虛府庫，而處

喪垂涕不食手足不强，喪之愈久，廢事亦久，以此求富，必不可得；二是父母喪三年，以下遞推，喪久飢約，民多疾病，又敗男女婚姻的事，富庶相關，不能求衆，也就不能求富；三是厚葬久喪，國家必貧，人民必寡，民出無衣入無食，並爲淫暴而盜賊衆；四是國貧無積委，城郭不修，敵人來攻，無以守國備戰。以上之弊，都由於喪葬之靡。後來呂氏春秋，劉向諫昌陵疏皆主節葬，可證儒家偏重這種道德，不及墨翟了。墨翟先生又論樂之弊，亦有四樣：一是樂器之費，民患飢寒勞苦，就替他撞鐘擊鼓，彈琴吹笙，民衣食之財，將由何得；二是樂人之費，樂人不可衣短褐，不可食糟糠，美顏色衣服以悅觀者，不能從事衣食之財，專待人而食；三是奪民衣食之時，丈夫爲樂廢耕，婦人爲樂廢紡績織紝；四是減民生產之力，人賴其力以生，不强從事，卽財用不足，丈夫婦人好樂，不能夙興夜寐，從事正業。以上之弊，皆足以耗民財力。有人說：墨翟非樂，意思在歸本於節

儉頗近實利主義，所以重視物質方面，忽於精神方面。我說：這是據如今歐美的音樂效用來論中國古樂；不知道中國專制君主另有制禮作樂的妙用。我試把淮南子道應訓記武王太公問答的話舉出來，諸君一加研究，便可證明墨翟先生是不錯的哩。他記的是：『武王問太公道：「寡人伐紂天下，是臣殺其主，下伐其上，我恐怕後世學我，用兵不休，爭鬥不止，想個甚麼法子？」太公答道：「吾王這話問得很要緊。凡人打獵，想得禽獸，唯恐其受傷太小，飛跑了；及把禽獸捉到手的時候，却又恐怕把肉傷多了。王若欲為持久之計，最好是塞民於兌道，為無用之事，煩擾之教，為三年之喪，使其類不蕃，高辭卑讓，使民不爭，酒肉以通之，竽瑟以娛之，鬼神以畏之，繁文滋禮以掩其質，厚葬久喪以亶其家，合珠鱗施纂組以貧其財，深鑿高壟以盡其力，家貧族少，慮患者寡，以此移風，可以持天下勿失。」』武王太公這種陰謀，儒家反極力提倡。我們二千

餘年都上了他的圈套，還自誇是聲明文物禮樂之邦，把那專制時代陳腐的道德死守着，却偏要盲從死勁的阻遏那新學說新道德輸入，並且以耳代目，那眼光就在牛市口以上盤旋，全不知道世界潮流國家現象，近來是甚麼情况。莫說孔孟的靈魂在山東眼睁睁看着日本來占據他桑梓的地方，他的道德和十三經通通沒用，只有忍氣吞聲；就是活起的孔教會儒教會的人，又能把舊道德去抵抗日本嗎？

依我說，還是講究溫故知新，把現今需要的知識預備充足；有了充足的知識，再去講道德不遲。若知識尙且不夠，便去講道德，便去爭新舊，那就蠢得可憐，糟得可憐了！我是妄談，諸君幸勿見怪，陶淵明的詩說得好：『但恨多謬誤，君當恕醉人』──請了！請了！八，六五，吳虞草於成都師今室。

儒家大同之義本於老子說

吳虞

或問子謂儒教義主專制，不合共和；然禮運不有『大同』之說乎？應之曰：孔氏問禮於老聃，禮運『大同』之說，乃竊道家之緒餘，不足翹以自異。何以言之？按禮運云『大道之行，天爲公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子；是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂「大同」』孔穎達疏云：『自「大道之行」至「是謂大同」，論五帝之善。』又禮記原目疏云：『先師準緯候之文，以爲三皇行道，五帝行德，三王行仁，五霸行義。』而老子言：『失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。』卽皇降而帝，帝降而王，王降而霸也。又言：『太上不知有之，其次親之譽之，其次畏之，其次侮之。信不足，有不信。猶兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然。』老子所謂『太上』，卽指三皇五帝以大道爲公，無爲無跡，故民不知有之，所謂『帝力於我何有』也。道德既衰，下及三王，以仁爲治，則民親之譽之。迨五伯以後，仁義不

足以治其心，則以刑罰爲政，（漢書刑罰志曰：「聖人因天秩而制五禮，因天討而作五刑。」藝文志曰：「法家者流，出於理官。信賞必罰，以輔禮制。」儒家禮制，首重等差，以禮定分，以分爲理。凡犯分卽爲犯律，故出乎禮則入於刑。蓋儒家所謂法典者，不外禮制之文而已。）故下畏之；刑罰不足以制其意，則以權譎虛矯爲事，故衆庶侮之，而不信其言。聖人則不然，功成而不執，事遂而無爲，使百姓咸遂其性，所謂「大同」之治也。老子又言：「大道廢，有仁義；智慧出，有大僞；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」則譏「小康」之世，故王安石解云：「道隱於無形，名生於不足。道隱於無形，則無大小之分；名生於不足，則有仁義智慧等差之別。仁者，有所愛也；義者有所別也；以其有愛有別，此大道所以廢也。智者，知也；慧者，察也；以其有知有察，此大僞所以生也。孝者，各親其親；慈者，各子其子；此六親所以不和也。忠者，忠於己之君謂之忠；忠於他人謂

之叛。」蓋道家重道德，以公天下爲貴，傳賢不傳子，故曰：「不獨親其親，不獨子其子」，即三皇五帝之世，所謂「大同」之治也。儒家重仁義，以家天下爲主，傳子不傳賢，故曰：「各親其親，各子其子」，即三王五霸之世，所謂「小康」之治也。

孔氏蓋聞老聃「大同」「小康」之緒論，故雖亦揭「大同」之旨，而仍注重於「小康」。禮運所舉禹，湯，文，武，成王，周公六君子，皆家天下之君臣；其所標舉爲仁義禮樂，而謂禮爲君之大柄。蓋孔門雖慕古之志切，終不敵其用世之情深，故略舉「大同」而詳述「小康」，以迎合時君，期於得位乘時，故三月無君，則栖栖皇皇，如喪家之狗，遂爲吾國二千年來儒者治國事君之大法。至謂「治國不以禮，猶無耜而耕；爲禮不本於義，猶耕而弗種；爲義而不講之以學，猶耕而弗耨；講之以學而不合之以仁，猶耨而弗穫；合之以仁而不安之以

樂，猶穫而弗食；安之以樂而不達於順；猶食而弗肥。』其所謂順，卽指前陳禮耕以至樂安是也。蓋儒家之敎，極之禮樂仁義而止，不上溯於道德矣。嗚呼！此老子所以痛斥『禮爲忠信之薄，亂之首』；主張『絕聖棄智民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有，絕學無憂』以深非之！蓋學不本於道德，而規規於仁義禮樂以粉飾家天下之政，不如絕之。斯誠有慨於『大同』之義汨沒於儒家，不可再見於吾國，故不覺心長而語重也。藝文志稱道家爲『人君南面之術』，而於儒家則僅稱爲『助人君順陰陽明敎化』而已，其意固儼然有所軒輊，而道家與儒家之優劣，益可見矣。

若夫後世小智小慧之徒，竊仁義而行之，仁者煦煦，義者孑孑，則僞日滋而亂日甚；方且標老子所絕棄之仁義孝慈爲道德，以號於衆，若擊鼓以求其亡子。是則豈惟不足以企『大同』，並不足以言『小康』，與袁了凡之『功

「適格」近，而與孔仲尼之仁義說，遠又烏得冒道德之名而妄附於儒家者流乎？

且禮記輯自漢儒，某增某減，具有主名，亦無庸聚訟。漢儒工於阿世，左氏言「劉累之後」，公羊稱「毋以子貴」，附會層出。當日帝后多好黃老之學，其竊道家之言以冀貴寵親媚，初無背其皇皇干祿之旨也。抑學說貴有統系秩序，不得摭拾相合數語，卽認爲鴻寶。須知德意志之伏甫氏亦有「大宇宙國」之說，東西洋學者此類思想頗多，勿以「遼東之豕」見哂於人也！康長素禮運序曰：吾中國二千年來，凡漢唐宋明，不別其治亂興衰，總總皆「小康」之世也。凡中國二千年儒先所言，自荀卿劉歆朱子之說，所言不別眞僞精粗美惡，總總皆「小康」之道也。其故則以羣經諸傳所發明，皆三代之道，亦不離乎「小康」故也。」

或又曰：『儒教專制，而孟氏獨明「民貴君輕」之義，亦正有可取。』應之曰：孟氏攻楊朱無君，則其學說亦不合於今日。惟孟子性剛，以『草芥寇仇』之語，被朱元璋逐出「文廟」，而孔氏仍安享大牢無恙，章太炎目爲『國愿』，於此可以思其故矣。

獨秀先生足下：前著儒家大同之義本於老子說，今又得三證：呂東萊與朱元晦書曰：『蜡賓之嘆，自昔前輩共疑之，以爲非孔子語。蓋「不獨親其親，子其子」，而以堯舜禹湯爲「小康」，眞是老聃墨翟之論。』東萊以爲老聃之論，直不認爲孔子語。一證也。朱子語類云：『「禮運言三王不及上古事，人皆謂其說似老莊。」先生曰：「禮運之說有理，三王自是不及上古。」又問：「禮運似與老子同。」曰：「不是聖人書。胡明仲云「禮運是子游作，樂記是子貢作，計子游亦不至如此之淺。」』朱元晦認禮運非孔子書，且非子

游作而或以爲似莊老，或以爲與老子同，二證也。李邦直禮論曰：「禮運雖有夫子之言，然其冠篇言大道與三代之治，其語尤雜而不倫。其言曰：大道之行也，天下爲公，人不獨親其親，不獨子其子，如是而謂之大同。又曰大道既隱，天下爲家，各親其親，各子其子，如是而謂之薄俗。又曰：禮義以爲紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，如是而謂之起兵作謀賊亂之本，以禹湯文武周公之治而謂之「小康。」鄭氏釋之，又以老子之言爲之證，故不道「小康」之說。果夫子之遺言，是聖人之道有二也。」李氏此論見聖宋文選，其意以爲聖人之所以持萬世，與天地長久而不變者，君臣父子而已。不認『大同』『小康』之說爲孔子之遺言，而又以鄭康成禮運注引老子爲有所牽惑，不悟鄭氏以老子注禮運，正足以證明『大同』『小康』之義原本於老子也。此三證也。至是而儒教徒据禮運『大同』之義爲儒教合於共和

之護符，可爲休矣！然則不佞之主張，古人多有先我而疑之者，固不僅陸希聲王介甫『解老』之說足以證明也。乞附入通訊，與拙著前說互證。即頌

譔安。

弟吳虞謹啓

惠書敬悉。禮運『大同』之說，古之孔教徒鄙棄之，以爲『非聖人之言』，以爲『雖子游亦不至如此之淺』，以爲『雜而不倫』；今之孔教徒以求容於共和國體，故不得已乃尊重昔之所鄙棄者，以爲『聖人之大義微言』，以爲『孔子之所以師表萬世者以此。』此即所謂『孔教改良』耶？所謂『孔教進化』耶？抑何醜陋至於斯極也！鄙意尤有進者：即使禮運出於孔子，而所謂『大道之行，天下爲公，選賢與能』者，乃指唐虞禪讓而言。『大同』之異於『小康』者，僅傳賢傳子之不同；其爲君主私相授受，則一也。若据此以爲合於今之共和民選政制，是完全不識共和爲何物，曷足與辨

哉？

陳獨秀

詩的文學

曹子水

無聲無色的大氣，感動了自然界的一切凡物，故人們接觸了一切凡物，在感情上立刻變化發而爲言語，嗟嘆，歌聲，好在堯的時候，有老人的擊壤，——後歌之不滿足，因之借管城子來形成長短的文章，於是詩的趨勢蓬勃了。詩的來源是如此，所以詩自古到今，其中沿革定有脈絡可尋的；胡適之先生說的：「凡事沒有從天上落下來的。」那末，我們現在分出詩的時期了。

（一）詩的萌芽時期。

我們翻出擊壤集和古詩源的卷一幾首詩，對於詩的初，一定可以曉得了。到了有卿雲的歌，南風的辭，詩已有多大的進步，稍帶整齊劃一的方式。例如南風——南風之薰兮，可以解吾民之慍兮，南風之時兮，可以阜吾民之財

兮。同時又拿詩的定義標出來。虞書云；「詩言志，歌永言；聲依永，律和聲。」直到詩經出來，詩界又進步了，非特詩的定義完備，同時方法也講究了。毛詩周南關睢詁訓傳第一詩譜序云：「詩者，志之所在也；在心爲志，發言爲詩。」這雖是後人加上去的，但而在詩的三百首中，定可尋出來。今拿詩的定義說出：

(一)風。　古代的社會，是君民分治的，所謂上以風化下，下以諷刺上。說的人，是沒有罪；而聽的人，可作戒。這叫做「風。」

(二)雅。　既是君民分治，那末王政的得失成敗，盛衰興亡，詩人一一道出，形四方的風。這是叫做「雅。」——雅分大小雅，好比政事有大小呢。

(三)頌。　古代任何社會，有任何人物；對於社會上有功有德的詩人，就作頌他，並且通告在神明；所以詩譜序云：「動天地，感鬼神。」這叫做

「頌。」

然而詩的作法，同時也定出來。

（一）比。人類在感情生活顫動的時候，以自然界底生物無生物，比自己的性情，或是環境——好比見着鴛鴦，就聯想到夫妻雙圓，見了孤雁獨飛，就要想到流落異地，——這種是心理的聯想的習慣。例如詩螽斯比子孫之衆多也。漢廣贊美文王的王澤化行在江漢之間，又柏舟也是如此。這種體格叫做「比。」

（二）興。詩中興的方法和奏琴一樣的，往往一曲奏完，他的餘音嫋嫋，不絕如絲。興呢？文字已盡，而意思是沒窮盡的。例如詩關雎章與文王的婚姻，樛木桃夭才是這種「興」的格式。

（三）賦。賦的一門，是把事實情況說得明白，一言一語，含有褒貶的意

思；例如詩葛覃，說后妃的本性，后妃在父母家，那志在于女功的事情。又卷耳述出后妃的志向是什麼，又樛木也是這樣這叫做「賦」

自從詩有了定義和做詩的方法及體格研究的人，一日一日的多起來，詩的形式愈講愈嚴了。所以由縱的方面到詩經止，稱他詩的萌芽時代。

（二）詩的成熟時期

我們揭開詩經一看，其中三言四言五言七言九言十餘言的；詩體不一而足。并且還看得出四言佔了一大半哩。晉人摯虞文章流別論：『古之詩，有三言，四言五言七言九言者，率以四言爲體』所以我們對於詩經只能認他詩的萌，不能有什麼四言五言的名稱加上詩經的本身的。

後來屈原離騷：『字余曰靈均，名余曰正則』常人說他是另立一體，稱他變風變雅，然而我以爲倒是五言詩的濫觴呀！所以到了漢朝有兩種的產

物了。

五言詩這種詩體是李陵創立的；——相傳李陵有別蘇武詩三首——唐韓愈有詩云「五言出漢時，蘇李首更號。」又滄浪詩話云：「五言詩起於李陵或枚乘」并且我們可以說他是來源于屈原的。詩品云：「李陵之詩，其源出於楚辭」由此可以亡慮了。

七言詩。西漢開國，外邊騷擾不安，一般文人雅士，環境上實在沒有功夫去做明窗淨几的生活。隔了一百多年；東漢建國，武宣之世，那就於于文化事業上看得非常重要；崇祀官孝文章，內面設「金馬」「石渠」，外邊置「樂府」一先是女詩人曹大家有怨歌行一首，班固有明堂辟雍諸首，詩品云：「班婕妤——曹大家——其源出於李陵，團扇短章，辭旨清捷……」又云孟堅（固之號）才流，老於掌故。」從此以後，宗廟祭祀的時，用白麟赤雁芝房寶鼎的

歌，做紀年的用神雀五鳳甘露黃龍以爲是吉祥；同時武帝建設柏梁台，在台上發起一種七言詩，後人呼他是「柏梁體」。一時詩人如堵、有司馬相如，虞丘壽王，東方朔，枚乘，王褒，劉向等人，朝夕孜孜研究，時時有詩的著作；到漢朝末年，三國分定，詩可稱盛極了。曹公父子——曹操，曹丕，曹植——詩品云：「曹父古直，甚有悲涼之句。文帝丕出於李陵，頗有仲宣之體；陳思王植其源出國風，粲溢古今，卓爾不羣！」又有平原兄弟——應瑒應璩劉楨王粲所謂「建安七子」之流。一時社會上五言詩，七言詩，風靡雲湧了。

三國先後給晉國統一之後，到晉太康之中有三張（張華張協張翰）二陸（陸機陸雲）兩潘（潘岳潘尼）一左（左思）接續建安的詩風；然而這時好比大海之中，波浪愈傳愈小，詩漸漸兒離了詩的正格，開闢出駢體文的面目來了。過了晉永嘉時的清淡時期，詩已經簡直沒有什麼看了，守到

郭景純出來挽同支持用雋上之才，同時劉越石仗淸剛之氣，創變那種詩體，然而大勢已去。宋齊梁陳興起，只硏究駢體駢文，文學史上稱他六朝文；然而我們無論如何，有兩件事情是不可磨滅他的：蓋正在詩的煩悶時候，沈約—後梁——定有韻目來，因之做詩，我們得了一條捷徑；又後齊間新體詩裏，定出五言律詩，因之詩界上又增了一種方法，幷且在律詩中，又化出絕詩來，這是詩的又一方法。

自從西漢到隋朝末，這一千年中，有五言詩七言詩五律五絕詩了方法，縱算打着帝王萬世基業；然而做詩史的作者，加一個名號給他，叫做詩的成熟時期，

(三)詩的大成時期

唐興，詩學界又是氣象一新了，今分四時期如右：

(一)初唐。　唐興定七律，五絕，而詩學界上的代表，有王勃楊炯盧照隣駱賓王，那幾個人，尙帶六朝的風格，所以稱他初唐。

(二)盛唐。　至於詩的完全要推到這個時期，代表有李太白杜少陵，太白的詩多情，少陵的詩多寫景，我們承認他是詩的大成者。

(三)中唐。　這期有元稹白居易兩大家詩，另創一家，對於現在社會思潮實在很合宜的。

(四)晚唐。　這期的詩有李商隱和杜牧之兩大家詩，開香豔體的門面，人每稱他「小李」「小杜」，蓋對於「老李」「老杜」而分別的。

詩到唐朝各種詩體大備，所以無論那一個人，要是您問他詩那時的最好，他一定以唐詩回答的。這實在唐朝是詩的集大成時期呀。

(四)詩的轉移時期

詩至唐代，我們讀詩的人沒有一個人不歎觀止哩！我覺得唐朝的詩進步這樣的一日千里，所以我沒有讀文學史之前，心裏總以爲以唐一代的詩的可觀，那末唐以下一定格外有特別創作，那知揭出文學史來一參考處處和我的理想背馳，非特不能進步，并且連祖宗的遺產，都不能保持哩。這是我們應當替詩學界悲觀的。現在以唐以下宋元明淸同時分論：

(一)宋。 那時詩台上很寂寞的，僅有蘇軾黃魯直陸放翁等幾個人，保持祖傳的遺產罷了，而社會上全部的精神，轉移在詞學的上面，像趙崇祚張先等才是故宋的一朝是詩的轉移於詞學第一期。

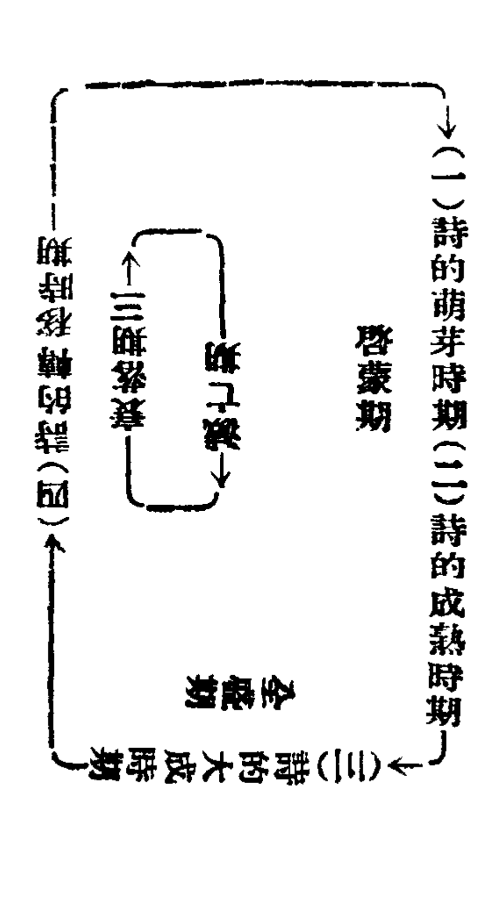
(二)元。 這時的詩台上，俗語所謂「王小二過年一年不如一年了」僅有一個元好問來做詩的事業，同時社會上的詞也很形冷淡，而以詩的硏究精神和詞的硏究精神加到劇曲上去了。這是詩的轉移於戲曲學的第二期。

(三)明。這時的詩台,可以是沒有人了,僅有高攀龍王世楨等一二人了,可是理學昌盛了——理學到宋朝已提倡了,明時格外的闡明之,像王守仁陸象山等許多理學派,這是詩的轉移於理學時期。

(四)清。詩到有清一代,好在又蓬蓬勃勃的盛起來了。可是多香豔的詩體,像坊間所售的五百家香豔詩二馮詩集才是這種風調,我在上豈不是說小李杜開導的嗎?這是詩的轉移於香豔時期。

以上四時期是詩轉移時期,我不怕抱歉,說聲詩的衰落時期,也未始不可呢?所以我說話說到這兒,全篇也快要完了,而從此得一個很好的教訓,那是什麼呢?就是無論東西各國的思潮流轉分四時期(一)啓蒙的時期。(二)全盛的時期。(三)衰落的時期。(四)滅亡的時期。四期成循環的。我拿上邊(一)詩的萌芽時期。(二)詩的成熟時期,規之於啓蒙的時期。(三)詩的大成

時期，規他在全盛的時期。(四)詩的轉移時期，規他在衰落的時期和滅亡的時期，兩者正是過渡的時期，現在作圖如下：



看了左邊的圖，知他是四期成循環的，那末現在是什麼時代了，不差現在又是啓蒙期了。

(五)語體詩的萌芽時期

自從外洋新思想奔騰澎湃的輸入進來，詩界大受影響，我們覺得以前的詩有五言七言律詩絕詩的分別，并且押平仄韻，所以思想上往往被約束不得自由寫出來，所以胡適之康白情等首樹旗幟，他們以爲詩要做國語的詩詩的國語，不做言之無物的詩，不做無病呻吟的詩，不用典故，不用套語濫調，不用對偶不摹仿古人，也不避俗語俗字，同時也無韻無律，這是語體詩的萌芽時期呀！至方現在郭沫若吳芳吉正在着着的研究哩。這篇是中國過去的詩學界已一一說出。

墨學的大概

許嘯天

整理墨經這個志願，自從我第一次讀墨子書的時候，便種下了一條思想的根；我原是一個愛讀墨經的人，以後每讀一次，便把我整理的思想潮湧一次。但連帶起了兩個難問題：

一，墨學失傳，已經有二千多年；——孫詒讓說墨氏之學亡於秦季——到如今再想整理他的著作，不是有殘缺，便是有錯誤。

二，從來研究墨學的人，並不因歷來尊重儒術而減少；但是各人有各人的態度，有各人的見界。我如今却應該用什麼態度去整理？

往往因爲這兩個疑問，便打銷了我整理的勇氣。但是墨家同情心的深厚，義務觀念的堅强，犧牲精神的偉大，實在值得吾人的崇拜，值得吾人的研究，更其是值得整理的，——尤其是現在的人心時局，墨子思想却是一劑對症的良藥，如何可不快快的整理快快的宣傳，以求挽回人心於萬一——這樣的環境逼迫着我，我於是也不顧自己的學問淺薄，方法簡陋，先從整理文義入手，註解出這一部墨經來。而我自己解嘲答覆上面兩條難問題；是：

一，自來一個學者事跡思想的流傳，總不免有許多殘缺錯誤的地方；何

況我們中國史學特別不發達，史跡特別模糊的：有的是「箭垜式」的流傳；——胡適說怎樣叫做箭垜式的人物呢古代有許多東西是一班無名的小百姓發明的但後人感恩圖報或是為便利起見往往把許多發明都記到一兩個有名的人物的功德簿上去——有的是「一放大式」的流傳；——也許在當時是一個平常人後來經過幾千百年的傳說把這人特別說成偉大了這便是梁啓超說左傳中有名之韓城濮鞍邲鄢陵五大戰在當時皆一日而畢被後人說做與後世國際大戰等量齊觀這由於文章優美能將讀者意識放大——有的被當時人因感情用事，故意截止消滅他流傳能力的；——中國歷史研究法裏說：史料有為舊史家故意湮滅或錯亂其證據者——墨經自然也不能逃這個例。所以要求整理墨子著作，而無殘缺錯誤，這是不

可能的；但是我不能因爲不能避免殘缺錯誤而就此不整理。

二、自來研究墨學的人果然很多；關係於墨學的著作也不小。——例如畢秋帆的墨子注王念孫的讀墨子雜誌孫詒讓的墨子閒詁李笠的墨子閒詁校補王闓運的墨子注以及張惠言的墨子經解說梁啓超的墨子學案墨經校釋墨學微胡適之的墨子小取新詁中國哲學史中的墨子哲學張純一的墨學分科墨子閒詁箋此外還有附刊在私人專集中討論墨學的文章眞是舉不勝舉——每一種著作，都是懷抱着整理墨學的希望；祗因各人整理的方法不同，研究的態度不同，到如今一般研究墨學者，還得不到統一的思想因此墨學也不能達到昌明的一天。中國的學者，普通都犯了兩個大病：一是意氣用事的病，一是孤高獨賞的病。因爲這兩個病根，中國的後學，永遠得不到統

一的學術思想，科學的治學方法；自然，墨子也不能逃這個例。所以要求整理墨子著作而避免與自來學者研究方法的衝突，這是不可能的；但是，我不能因爲避免衝突而就此不指示後學一條治墨學的路。

墨子的生世，是不十分可考的；——孫詒讓說：墨子遺事在西漢時已莫得其詳——他流傳下來的著作，固然是殘缺不全；——舊時墨子七十一篇今存五十三篇——便是這殘缺不全的著作，是否全出於墨子之手，或全不是出於墨子之手也？還是一個疑問。——胡適之說自親士到三辯皆後人假造的前三篇全無墨家口氣後四篇乃根據墨家的餘論所作的尙賢到非儒二十四篇大抵皆墨者演墨子的學說所作的其中也有許多後人加入的材料非樂非儒兩篇更可疑經經說大取小取五篇不是墨子的書也不是墨者記墨子學說的書是「別墨」一派做的耕柱以下五篇乃是墨家後人把墨

子一生的言行輯聚起來做的自備城門以下到雜守十一篇所記是墨家都守城備敵的方法於哲學沒甚關係據此說來墨子這一部書竟沒有一字一句是墨子親自做下的——但我可以下一句抽象的斷語：墨子這個人在周敬王威烈王這一個期間裏，確實是有的；墨子這一部書，雖說一時不能確定是墨子自己的著作，但假定他是墨家的思想，這句話大概沒有什麼人反對嗎？墨子既有這個人墨經既然是墨子思想的表現；第二步，我們便該問：這墨家思想，於現在的世道人心有沒有關係？自然每一個學者的著作，都爲的是要改造當時此地的環境，爲環境所要求所逼迫而發的；在他著作的當時，決沒有注意到將來的環境如何，因此他的著作，也有因環境改變而失了時代的效用，也有因環境經過長時期而不變，仍舊能發生偉大效用的。但是，在我們後人整理前人一種著作，或是思想制度，先要問：我們現在的環境和前人

當時的環境有沒有變動？倘然環境變動，前人的著作思想制度，對於現在的環境，不能發生什麼效力了，那也不值得去整理；他本來我們整理前人的思想制度，原是爲現在環境的應用，決不是爲古人去作奴隸，也不是玩古董式的去賞鑒古人。根據這個定義，我可以認定墨家的思想，是於現在的世道人心極有關係，是極値得整理的。——可以說現在社會的環境和墨子當時的社會環境並沒有什麼改變；更可以說，現在社會環境需要墨家思想的救濟，比墨子在當時還要迫切。

墨子生在戰國亂世，世人心浮狡殘狠，他是一位熱心救世的大慈善家，便大聲疾呼的向一班殘忍陰狠的民衆提倡「兼愛」。這「兼愛主義」實在算是墨家思想的大前提；他又怕單說「兼愛」不能感動那强有力的政客軍閥，便又提出「天志」兩字來，說兼愛人類，原是天的志願。天有無上的威權，任

你如何狡詭的政客强項的軍閥，在勢不能不服從天的志願；又另外提出「天尙同」的名義來解說所以不能不服從「天志」的原理。他先說明何以「天志」便是「兼愛」道：

> 以其兼而愛之兼而利之也。奚以知天之兼而愛之兼而利之也？以其兼而有之兼而食之也。

接着又說明雖天子也不能不上同於天志——尙字和上下的上字通用——的理由道：

> 夫既上同乎天子，而未上同乎天者，則天菑將猶未止也。……故古者聖王明天鬼之所欲而避天鬼之所憎以求興天下之利，除天下之害。
>
> ——尙同中

他還怕這一類高深的哲理，不能夠警覺那一班粗淺頑鈍的政客軍閥；便又提出「非攻」兩字用切實的利害去打動他。他在耕柱一篇裏說明攻國

的大害道：

今大國之攻小國，攻者，農夫不得耕，婦人不得織，以守爲事；攻人者，亦農夫不得耕，婦人不得織，以攻爲事。

這還是從理智上講的，他又從情感上講「非攻」的一段文章道：

今有一人，入人園圃，竊其桃李，衆聞則非之；上爲政者得則罰之。此何也？以虧人自利也。至攘人犬豕豚鷄，其不義又甚入人園圃竊桃李；是何故也？以虧人愈多，其不義茲甚，罪益厚。至入人闌廄取人牛馬者，其不仁義又甚攘人犬豕豚雞；此何故也？以其虧人愈多，苟虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至殺不辜人也，拖其衣裘，取戈劍者，其不義又甚入闌廄取人牛馬；此何故也。以其虧人愈多，苟虧人愈多，其不仁茲甚矣，罪益厚。當此天下之君子，皆知而非之，謂之不義；今至大爲攻國，則弗

知非，從而譽之，謂之義，此可謂知義與不義之別乎？——非攻上

在干戈擾攘人欲橫流的戰國，人人祇知道自私自利，原沒有「義」字的立足地，因此，他再進一步說，義便是利。經上裏說「義，利也。」「忠，以爲利而強君也；」「孝，利親也。」又說：「兼相愛，交相利。」「愛利萬民。」「兼而愛之，從而利之。」「衆利之所生，從愛人利人生。」「愛人者，人亦從而愛之；利人者，人亦從而利之。」「天必欲人之相愛相利。」「若見愛利國者，必以告，亦猶愛利國者也。」這一類話，他簡直認定世間所謂義，所謂善，所謂道德，都是從利中生出來的，沒有利，便沒有義，沒有善，沒有道德。我也有幾句利便是義的說話：

人類本性，大都是爲我的，是自利的，所謂道德，所謂善，大都又是主張爲人的，主張利他的。……我人既要屈抑了自己的私欲，去孜孜不倦的在社會上行善，奔波於利他的事業，這豈不是違反了人類的天性，

是一件不可能的事？但在廣義的自利主義爲我主義講起來，爲人何嘗不是爲己利他又何嘗不是自利？依據「主我的快樂主義」Egoistic Hedonism「個人的快樂主義」Indwidual Hedonism「利己主義」Egoism說來，各人得自己的快樂，是人世最高的善，最終的目的。人們有時雖然自己捨去快樂而趨之若鶩，這乃是欲求更大的快樂的犧牲：烈士殉國，學者求眞理，孝子事親，和親之愛子；這些事，都不過是求得自己快樂的手段。這些事，自身並不是善；只因由這些事生出快樂，所以纔是善。

我們的抑制私欲，急公好義，以及服從那無上善的命令，並不是無爲的，也不是眞的做那利他不利己的大獃子；自古以來，不論中外，所謂善，所謂道德，都是向擴大的私欲和擴大的自利方面進行的。能使社

會國家安全，便是自己安全。——名言大字典序文

梁啓超先生也說：『大抵凡墨家所謂利，皆含有兩利的意思，故曰「交相利」，社會人人交相利，卽社會總體之利也，彼曷從以利爲教耶？』——先秦政治思想史墨家思想二——求得社會總體的安全，便是自身的安全，這是最淺近的理；所以墨子便提出「義利一致」的學說來勸人。——這「兼愛」「非攻」「天志」「尚賢」「尙同」等主張，便是墨子政治思想的表現。

他再進一步想：人爲什麽不肯兼愛？爲什麼要交相攻？這裏面最大的原因，便是生活競爭；簡單的說，便是「爭利。」人和人爭利，所以不相愛；國和國爭利，所以交相攻。人原是最富於兼愛性的動物，利原是天給人人有得享用的一份東西，原不必爭得；祗因有兼利的人，便養成有不能兼愛的人。——如今的土豪奸商資本家軍閥政客都是兼利的人——但是人爲什麼要兼利？

這裏面最大的原因，是因人心浮靡，風俗奢侈。當時儒家教人專講虛僞，專考究小過節，和那繁瑣的禮貌。——胡適說儒家自孔子死後乃一班孔門弟子不能傳孔子學說的大端，都去講究那喪葬小節，請看禮記檀弓篇所記孔門大弟子子游曾子的種種故事，那一樁不是爭一個極小極瑣碎的禮節（如「曾子弔於負夏」及「曾子襲裘而弔，子游裼裘而弔」諸條）再看一部儀禮，那種繁瑣的禮儀，眞可令今人駭怪——淮南要略裏說：

墨子學儒者之業，受孔子之術；以爲其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，(久)服傷生而害事。

墨子公孟篇裏也說：

儒之道，足以喪天下者，四政焉：儒以天爲不明，以鬼爲不神，天鬼不說，此足以喪天下。又厚葬久喪，重爲棺槨，多爲衣衾，送死若徙，三年哭泣，

扶然後起，杖然後行，耳無聞，目無見，此足以喪天下。又弦歌鼓舞，習爲聲樂，此足以喪天下。又以命爲有，貧富壽夭治亂安危有極矣，不可損益也；爲上者行之，必不聽治矣；爲下者行之，必不從事矣，此足以喪天下。

本來禮節愈繁而人心愈僞，儀式愈多而靡財愈甚；人心愈僞便不能兼愛，靡財愈甚便不免兼利。一人兼利便相爭，一國兼利便相攻。如今要把人心回復到兼愛一條路上去，第一便須不爭利；如何可以不爭利？便須節靡費；如何可以節靡費？便須删除繁瑣的禮節，使人心日卽於眞，風俗日趨於樸。所以墨子又提倡「節葬短喪」和「非樂」的種種學說；他非但反對音樂，祇因他要矯正當時浮華的風俗，以克苦爲人生的第一信條，所以他連雕刻建築烹調等奢侈的事項，一律反對。對天的生產支配給天下人平均享用，不容有絲毫厚

濟的區別；倘有一人享用過分，便有幾人受他的影響過分的不得享用。不平的現狀，便是爭利攻國的導火線；兼愛的人類本性，也因之破裂。所以墨子的提倡儉樸，是要銷滅人類的爭端。同時他又提倡勞工主義，他意思說天雖把生產平均支配給人，但天上不能憑空落下米來，地下不能憑空長出房屋來，非得人去拿勞力換來不可，勞一天的力，便得一天的衣食住，勞一世的力，便得一世的衣食住。人一世的享用，須看你一世所勞的氣力如何，是人定的，不是命定的。所以他又主張「非命」，叫人奮鬬做人，不可信仰命運做人。胡適之說得好：『若人人都信命定之說，便沒有人去做好事了。』——「非命」「節葬短喪」「非樂」這都是墨子科學方法經濟制度的表現。

墨子的政治思想，科學力法既如上述；但墨子並不是政治家，也不是科學家，他却是一位宗教家。他知道治亂世非借重宗教不可，所以他思想的出

發點，便寄託在一個「天」字上面；他知道亂世强項的軍閥，狡詭的人心，非僅僅一點政治思想科學方法可以制服的，他一開口便把個天抬出來。他說：

順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，則得禍。——天志上——他又說：

我爲天之所欲，天亦爲我所欲；然有不爲天之所欲，而爲天之所不欲，則夫天亦且不爲人之所欲，而爲人之所不欲矣。人之所不欲者何也？曰：疾病，禍祟是也。——天志中

他先把一個天立定了，說人不能不順天的意志，人須爲天之所欲；倘然你不順天的意志，便要得禍，不爲天之所欲，那天便也把疾病禍祟人之所不欲的給人了。接着便說什麼是天之所欲呢？天欲人之兼愛。墨子道：

天欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。——法儀篇天志上說

「順天之意何若曰兼愛天下之人」與此同意。

爲什麼知道欲人之兼愛便是天的意志呢？——墨子又答說：

以其兼而愛之兼而利之也。奚以知天之兼而愛之兼而利之也？以其兼而有之兼而食之也。

墨子既然主張是有天，他也不得不主張是有鬼；他的意志想借天的威權去壓倒暴君軍閥的氣燄，更借鬼的威權去壓倒奸民小人的壞德。他的主張有鬼，和儒家的講究喪禮祭禮形式上表示的有鬼的意思不同；儒家形式上的有鬼，他心裏或者反是無鬼他的敬祖先講喪祭禮，是一種標榜的作用，想給子孫看了他的榜樣，學着他敬重祖先一般的去敬重他，——胡適之說儒家講喪禮祭禮並非深信鬼神不過是要用「愼終追遠」的手段來做到「民德歸厚」的目的——墨家却不然，他的說有鬼，是從精神上的主張有鬼，

叫一般人知道鬼能監察人的善惡，能賞善而罰惡。——他並不想自己討便宜，他祇望大家做一個好人——墨子道：

吏治官府之不絜廉，男女之爲無別者，有鬼神見之；民之爲淫暴寇亂盜賊以兵刀毒藥水火退——退是抵禦的意思——無罪人乎道路，奪人車馬衣裘以自利者，有鬼神覺之。——明鬼

說來何等凜凜可畏？不怕那頑鈍奸很的人不感化而做一個好人。因爲他主張有天有鬼，他反而不主張有命；他意思是說人命的優劣，有天在上面主宰，有鬼在暗地裏支配。但天的主宰，鬼的支配，也看你自己的做人好壞如何；歸到根還不是自己主宰自己，自己支配自己；所以沒有預定的命運。——和孔老的凡事都由天定的意見卻相反——你倘然要得福，你祇須上體天志，兼愛人類；不但平民百姓和官吏軍閥要上體天志，便是那至尊無上的天

子，也須上同乎天，纔能得福。所以他思想的歸結點，便在「尙同」一篇裏。——中國哲學史大綱裏說墨子的宗教以「天志」爲起點，以「尙同」爲終局「天志」就是「尙同」，「尙同」就是「天志」——所以這「天志」「兼愛」「明鬼」「非命」——「尙同」幾篇文章，都是墨子宗教觀念的表現。

墨子的精華，全在這政治思想科學方法，宗教觀念三大部分裏；這三大部分思想的發動，雖然由於戰國時人心環境的趨迫，但他的應用時間，直到如今還不曾銷滅，且愈覺有急迫的需要。現在的人心如何虛僞？風俗如何浮華？軍閥政客如何作惡萬端？我所以急急把他整理出來根據墨學色彩的濃淡，定尙賢尙同等二十四篇，墨者演墨子學說的，和耕柱貴義等五篇，墨家後人記墨子言行的爲內篇；定經經說大取小取等五篇，疑是「別墨」做的，和親士等七篇，疑是後人假造的爲外篇；却把備城門等十一篇無關於墨家根本

思想的，定爲附篇。

在現時學術飢荒的時代，我也無暇打「替古人辯護」「隔靴搔癢」的筆頭官司；我祇把墨經的文字很忠實的解釋一過，讓讀者自己去找墨家的眞理。上面一番話，祇是略略指點一條門徑罷了。

中華民國十五年五月三十，上海國民對外流血紀念日，在上海。

名墨訾應考

章行嚴

愚既爲名墨訾應論，推言惠施之學，不出於墨之道，僅明其理，未列諸證。法當逐條考之，俾便推究。茲謹分寫若干條如下，以見例耳，未能盡也。

愚作此考，曾呈請吾兄太炎指正；猥承獎掖，認爲大體不謬；中有兩條，吾兄且以己意批注於後，今並列之，敢告學士。

（經）次，無間而不攖攖也。

（說）次無厚而後可。

不攖攖|孫校改不相攖，是。攖義見別條「攖相得也，」相結著意。次，言兩物相次。無間，謂兩物之間；不間一物。不間一物，而又不結著，故曰不相攖。凡兩物相著，易致相疊，相疊則其積加厚；苟有厚焉，相攖可知；此雖無間，不得言次：故說曰『必無厚而後可』也。

此條釋動，以駁惠施|。惠施『鳥影不動』義，訓動爲止。其所以然，乃謂鳥之飛也，由甲點飛至乙點，復由乙點飛至丙點，以下遞推，以至無窮點；無論飛至何點，鳥均止於何點，點點相並，因成飛程，是吾人所見惟止耳，不得言動，墨家曰不然，兩點相接曰次，其次無間；以空間（墨謂之宇）言，不容一隙；以時間（墨謂之久）言，不容一忽。（止以久也一條可參看）以如此無間之點點，聯貫而往，打成一片，明爲動象，焉得言止？

(經)僈稘秪。

(說)僈昫民也。

僈稘秪，孫詒讓謂當作僈俱秪。爾雅釋言云『秪本也。以環之爲物，旋轉無端，若互爲其本，故曰俱秪。』其說是。惟經說昫民，孫亦謂爲俱秪之誤，則經與說未免重文。張子高謂『通觀墨經，有經無說者有之，惟有說則必與經異文，互相發明，從無雷同若此。』所見甚當。愚按眗民既爲誤字，如何誤法？殊難臆斷。惟以義言，爲無秪二字，乃佳。即律以孫氏昫俱音近之說，昫無音亦相近也。經言。俱，說言。無，義反而成。蓋環乃無端，與面相遇，處處爲秪，而秪者篤而言之，平而能立之謂；環之秪無平可言，亦不能立，不啻無秪也。且經與說言有無相反，本墨經慣例，如經言『厚有所大也，』說曰『厚惟無所大。』是

此條乃距惠子『輪不蹍地』之說。惠子說輪，殆與希臘學者芝諾說動

同趣，蓋芝諾非動，人或難之，因起而行，謂芝諾曰：『此非動乎？』芝諾曰：『人謂子動，吾謂子止；何也？此所謂動，特見其同類之跡證，相串而往，從而爲之名耳。試取其跡證分別觀之，是停也，非動也。蓋凡一物，占有空間之位置與其本身相等者，其爲止於其所無疑。浸假其物由甲所移至乙所，浸假又由乙所移至丙所，每至一所，卽止於其所，所所相積，止止相續，從其後而名之，斯曰動耳。』惟輪之著地亦然，環輪皆端，每端可著一端，既著，端卽止地，次端復來，次端亦止，止與止並，號之曰，其實不轢也。墨家曰不然，環雖四圜皆柢，實乃無柢；既云無柢，安言止地？既不止矣，則其兩柢相接。（墨經謂之相次）之間，不容有時分存在，（墨經謂之無間）而環於焉運行矣；非轢而何？

（經）動，或徙也。

（說）動，偏祭從者，戶樞免瑟。

或，域本字。偏祭從，孫云當作偏際徙，從之。者字不誤。兎㷟，孫疑作它竄，太牽強。愚按兎字不誤，㷟徙音混，㷟疑徙之誤。域徙者，言動者所立之地點變更也。動由甲點以至乙點，其全場過程，謂之偏際；有如是之偏際，方號爲徙；故曰。「偏際徙者。」若戶樞雖轉，而盤旋不出於一樞，不得云徙；故曰。「戶樞兎徙。」孫引呂氏春秋盡數篇云。「戶樞不螻，動也。」執域徙義，且不足言動。

此條蓋駁惠子「飛鳥之影未嘗動也」之說。飛鳥之影，來自飛鳥；鳥既飛矣，其飛必由甲點達於乙點，有過程焉，字曰偏際；既有偏際，是鳥所占之空間，明明有徙，安言未動？惟影亦然。

(經)景不徙，說在改爲住。

(說)景，光至，景亡；若在，盡古息。

說在改爲住，梁任公曰：「舊本經文住字，與此條不屬，而在次條景二兩

字之前。據通例，經說牒經之文，乃景字而非住字，（按經說首字牒經乃任公發見之墨經條例）知彼條經文首字，必應爲景，而本條經說所釋，確有住義，然則住字當屬本條矣。」其說是。本條經說景字，亦如例牒經。

此條諸家皆謂與惠子「飛鳥之影未嘗動也」同義。蓋震於其字面相似，未暇深考之故。不知莊子天下篇所稱，乃惠子設義，而墨經本文攻之，兩家並非同調。墨子之主張影動，明與惠子異趣。觀本經「動或徙也」及「偃積秪」諸條可見。其曰「景不徙」者，特姑就惠子所言而言之，以便詮釋其所謂不徙應云何事。「改爲住」，即其所下之詮釋也。

影徙，事實也。（影徙以鳥徙故爲徙義別見）不徙云者，乃爲量影言之，蓋影由甲徙乙，欲量全影過程，（墨經謂之偏際）勢須以線表之；影不可量，惟線可量；影徙者也，而線不徙；謂線卽影，影始有不徙可言。「景不徙」云者，影改爲線，而線住，因從線以觀之

也；故曰：「說在改爲住。」柏格森釋動云然。

影亡與影徙，非爲一事。光至影亡，影不徙因亡，影正徙間亦亡也。影若在，盡古息，祗足證明影之常在，而無與於影徙與否，以常在應包括徙與不徙而言也，本條經說與經不甚合，是否應隸此經？待考。

此條說義甚精，唯「改爲住」是假近代語氣，恐墨子時無此文句耳。今爲說如左：

爲，造也；改爲，改造也。凡言徙者，必自甲至乙，而本形未嘗變更。今影則不然，日光一移，影非特異處，而亦異式，廉隅具缺，無處不可變形；是由日光與原物，隨時改造而成此影；影既云改造，則後影非前影，故云「不徙」也。

此條較惠子「飛鳥之影未嘗動也」爲正確。彼以鳥動爲本，則甲方乙

方之影，未必異式，無以證影之不動。此以日光移動爲本，則甲方乙方之影，必有異式，乃得以改造之義，證其不徙耳。

光至影亡者，如一樹承日，下必有影，俄頃日輪移轉，日光照及之處，卽原影亡失之處；原影既亡，而更生異式之影於他處，則是改造，非所謂徙也。若日光常在，則影終古不動；（息卽不動義）又不能徙也。　太炎注

（經）非半弗斵則不動，說在端。

（說）斵半進前取也，前則中無爲半，猶端也；前後取則端中也；斵必半，毋與非半，不可斵也。

此駁惠子『尺棰』之義。諸家謂卽該義，非是。惠子之說曰：『一尺之棰，日取其半，萬世而不竭。』此其命意，重而取而不在所取；以謂無論何物，苟取量僅止其半，則雖尺棰已耳，可以日日取之，歷萬世而不竭也；是不竭在物，而尤

在取也。墨家曰不然，所取之物，誠不必竭，而取必竭。一尺之棰，決無萬世取半之理；蓋今日吾取其半，明日吾取其半之半；又明日吾於半之半中，取其一半；自是以往，可以計日而窮於取，奚言萬世？何也？尺者，端之積也，端無序而不可分；於尺取半，半又取其半，必有一日，全棰僅餘兩端相並，取其一而遺其二；所遺一端，凝然『不動』，不能斮也；故曰『非半勿斮，則不動，說在端。』

經說之意，謂斮半者，進於前而取其半也，遞前遞後，將至其中無可爲半，如端是。端者無序而最前者也，但所謂前，其位置原無一定；日日向前遞取，則餘端在前，今日取前，明日取後，前後夾取之，則餘端在中，無論取法如何，而要以斮半爲度；既云必半，則知非半者勿與之，而端無半可分，是不可斮也，語意極明。

（經）行修以久，說在先後。

(說)遠近修也，先後久也；民行修，必以久也。

此破惠子「今日適越而昔來」之說，故先後之序不可亂。適，先也；來，後也，昔，先也；今後也；先先而後後，則必先適而後來，先昔而後今也。此種關係。邏輯謂之 A Symmetrical relation 式為甲先於乙，同時不得謂乙先於甲。茲曰今適昔來，是先來後適，先今後昔，以式律之，是乙先於甲也；其說難持，故墨家正之。

(經)厚有所大也。

(說)厚惟無所大。

說本句上文，為「心中自是往相若也」乃釋經「中同長也」句，冒頭宜是中字，心字贅，張子高疑為衍文。愚按惟無所大，應作「心惟無所大，」恐是寫者將心字誤移於前句之首耳。厚言體；大即長與廣，言面。此謂體面相關之

切，舍面不能言體，卽『不可偏去而二』之義。厚與大不可偏去，故曰：『厚有所大』也。但偏去在心中爲可能；如幾何定義，有長無廣曰綫，言物雖有長，亦必有廣；言心，則偏去其廣亦可。惟厚亦然；厚者在實雖與長廣相涵，而惟心偏去長廣。亦在所不禁；故說曰：『心惟無所大』。陳澧云：『按幾何原本云，「面者止有長有廣」蓋面無厚薄，言厚必先有面之長廣，故曰「有所大」也。說云：「無所大」者，謂但言厚，則無以見其長廣也。』其說是。惟言厚無以見長廣云者，特心境如是，不可誤爲事實。惠子之流，欲將此種心境徵實，故墨家辨之。

此之『厚無所大』之說，蓋針對惠子『大無所厚』之說言之。惠子曰：『無厚不可積也，其大千里』。厚大並舉，亦厚言體而大言面，無厚則無體，故不可積；惟無厚而廣長自若，廣長離厚而開展，可至無垠，故曰其大千里。墨經言厚偏去大，惠子言大偏去厚，雖立說相似；而墨之偏去，僅存於心，惠之偏去，欲求

諸實：則乃大異。——惠子惟實欲存大去厚也，故又有「天與地卑山與澤平」諸義云。

（經）正，無非。

（說）若聖人，有非而不非。

正無非在讀此書旁行之下，——畢釋為「卽正讀亦無背於文義。」——孫謂「亦是經文。」孫說是。特其義蘊，——孫未了然。

正無非，句法猶正互諸；事有以互諸為正者，見別義條亦有以無非為正者也。蓋眞理有時正面無可為證，因從反面證之，反面之理不成，則正面為正。非者反面之理也，無非者無反面之理也，無反面之理，正面之理之正，已足證明；故曰『正無非』也。說以聖人為例，聖人之所以為正，以雖有非之者而終不能非也；故曰：「若聖人，有非而不非。」

本條乃破惠子「郢有天下」及「犬可以爲羊」諸說。如全大於分，幾何之自理也；若欲否之，則從反面著想；天下固未有分大於全或分同於全其物也；分大於全或分同於全之爲何狀，固不可思議也；而全大於分之理正矣。惟「郢有天下」亦然；天下全也，郢分也，郢有天下，是分大於全也；其說不正，墨家因以正無非之義闢之。其在邏輯，謂之反面之不可思議。(The inconceivability of the opposite)

又「甲者甲也」爲思想律。此律之反面，爲「甲不爲甲而變爲乙。」(a thing should cease to he itself and become something else) 果反面爲不可思議，則原律自正。如曰：「犬可以爲羊」，此甲不爲甲而變爲乙也，其不可以非也甚明。

(經) 物甚不甚，說在若是。

（說）物甚長甚短，莫長於是，莫短於是，是之是也，非是也者，莫甚於是。

本條是字宜細辨。經與說共七是字，有兩解：經『若是』之是，說『是之是也』之第一是，與『非是也者』之是，是指人；餘四是字指物。人謂主觀之人，物謂主觀之物。『若是』猶言依主觀者而定。『是之是』猶言主觀者之所謂是。『非是』猶言非主觀者而爲他人也。凡物，以爲莫長於是，莫短於是，特主觀者之是耳；若易人而觀，則未必以是爲甚長，及以爲甚短也。如斥鷃騰躍而上，不過數仞，自以爲『飛之至』，可謂甚矣；而鵬之視九萬里，且未必以爲甚。又乞丐而驟獲百金，必以爲甚富；富家中落而至百金，必以爲甚貧。同一百金，而甚之者趨於兩極，凡以主觀者之不同也。

惠子所謂『龜長於蛇』，號稱詭辯，計當時長短之辯必烈，墨家因以此正之。試假設爲蝦龍兩國，龜游蝦國則甚長，蛇游於龍國則甚短。兩國人物之

長短不同，其度量衡法必異；蝦國之所謂尺，容不敵龍國之一寸，而同號為尺自若也。則若龍人告於蝦人曰，「吾蛇不過一尺」蝦人得語龍人曰：「吾龜長且一丈」，是龜長於蛇也。

（經）無不待有，說在所謂。

（說）無若無馬，則有之而后無；無天陷，則無之而無。

天陷，如俗傳「天傾西北，女媧鍊石補之」之類。——孫注疑作失陷，非是。此言無，有兩種；一原有而今無，如無馬，馬夙為我有而今失之也。一原無而今無，如無天陷。天陷為稗官妄說，自古及今，皆無其事也。原有今無，為事實之無；本來無有，為言說之無。——莊子曰：「物謂之而然。」茲亦謂之為無已耳。無天陷，即無「無天陷」，無固在事實上其名不立也；故曰「說在所謂」。

邏輯論名，嚴貫名（Negative Name）與褫名（Privative Name）

之別。貣名言無言非者皆是；然無與非當問其本來如何；本來無與非者，方爲眞貣。若夙有今無，夙是今非，則不曰貣而曰䫲；䫲者䫲其德之所前有也。如明與無明，若無明之義爲盲，盲非貣名，䫲名也；人或有生而盲者，然具有視官，亦可曰䫲。又如生與無生，若生非指礦物，其義爲死，死非貣名，䫲名也。以知䫲名乃示物德之未有先喪，或嘗具今亡；貣名乃示物德之向來無之，且不能有，而耶方斯嘗歎爲分別甚難者也。律之墨經，『無馬』䫲名，『無天陷』貣名。

墨經之爲此別，蓋針對當時孤駒論而發。惠施之方有孤駒未嘗有母一事，以致駁辯終身不窮。依墨經言，則駒本來有母，今雖『孤稱立而母名去』（莊子李注）而本來有母，其事不可誣也。是駒之無母，乃無馬之類，非無天陷之類；孤爲䫲名，非貣名，䫲者嘗有而䫲之，不得言未嘗。

此條所說有之而后無，無之而無，義本分明。惟『無天陷』三字，愚意無

字當斷。說文「天屈西北爲无。」此言世人言无者，若无焉，則有之而后無。世人言無者若天屈西北，則無之而無謂天本屈西北，未嘗有不屈之時也。天屈西北，亦古人步天未精之論，墨家借以爲例耳。如此文義自順；不然，或指天陷爲天然有缺，如生而缺脣之類，亦可通；無字仍當斷。　太炎注

(經)荆之大，其沈淺也；說在具。

(說)荆之貝也則沈淺，非荆淺也。

說荆之具，具字乃具之誤，具卽大取具同之具，意卽俱處於室之俱。凡一共多別，諸別同居於一共之中曰俱，亦曰具也。若別與共相對而言，則小物落於同類大物以內曰沈。荆雖大，比於天下則淺；天下爲共名，荆爲別名，別具於共，故曰「說在具，」然荆沈於天下，乃與他地俱處，於是之故；是荆者以沈而

見爲淺，非眞淺也。

此駁惠子『郢有天下』一義。孫詒讓謂『郢有天下，與此意異而辭可相證』—能見到意異自是有識—郢沈於天下，宜天下有郢；今曰郢有天下，是天下沈於郢，全小於分，不詞。

（經）偏去莫加少，說在故。

（說）偏，俱一無變。

此須與『不可偏去而二』一條參看。彼謂物有數德，不可偏去其德，歧爲二物。此謂凡號爲物，莫不體面相含；偏去體而言面，亦特言之而已，體無傷也。偏去面而言體亦然。雖偏去而物德不加少，仍然存在如故，因曰『說在故。』—合可見不可見之諸德而計之曰俱，諸德不分離曰一；偏去而俱一無變，此故之說也。俱一亦參看不可而二一條俱卽見與俱之俱一卽一與二之一　說偏字牒經。

此駁惠子「無厚不可積也，其大千里」一義。厚，體也；大，面也；無厚，偏去體也；去體存面，使面擴至千里，而其上不可積芥，此薄之至者也。惠子矜其說之辯，而墨家謂無是物：蓋去厚而厚無變，無厚徒成辭費；不能實驗之虛說，墨不取也。

此亦駁公孫龍之白馬論。龍曰：「白馬爲非馬者，言白所以名色，言馬所以名形也；色非形，形非色也。夫言色則形不當與，言形則色不宜從，今全以爲物非也」色形並具爲馬，今偏去色或偏去形以求馬，意中可容此馬；而在實則偏去其一，而全德自若，未之變也。言色謂形不當與而竟與，言形謂色不宜從而竟從，莫加少焉。

堅白盈離辯

汪馥炎

墨經是否翟著，久成疑案。自胡君適之以墨經六篇所論，與今世所傳公

孫龍子書詞旨多相脗合；遂謂墨經諸篇，非惠施公孫龍所作，亦必爲其同時人所撰，決非翟自著之書也。此書旣昌，疑詰蜂起，則據史實以訂正之者，有持學理以駁辯之者，言皆有本然，尚不足以折服適之。蓋當時攷證雖博，而墨經與施龍輩所述之異同出入，究何所在？諸未指出，則斯案之癥結，固未解耳。愚曩作讀墨雜記，曾疑適之說有未審，但此等處亦略而未道。近讀章君行嚴名墨訾應論攷兩篇，旣證名墨兩家淵源之有自；復取墨與施龍所論之事，逐條攷之，一一證其說之相反，以明施龍之學，不出於墨；用心入細，可稱發前人所未發矣。雖然龍之學，嘗以堅白鳴於世；而墨經上下，亦屢以堅白爲言。又攷莊子荀子書皆稱引及堅白同異之辯。足見古時之堅白論在名墨兩家，爭辯必烈。且此爭辯之風，必有爲道家儒家所親見者。今欲闡發名墨兩家訾應之狀，自應首將此兩家之堅白論，細爲爬梳，以觀其持論究有何不同？惜行嚴所作

條攷，於名數動靜等問題，論列則詳；獨遺名墨兩家所討論之中堅問題，如堅白論者，反未著一字。竊不自揣，作堅白盈離辯以廣之。

攷墨經與經說上下明著堅白二字者，共得六條；尚有「宇或徙」一條，雖無堅白字樣，實合釋「宇久」「堅白」二義，爲下二條之開端，故並及之，得七條焉。舊本經與經說詞多脫落；而任公適之又好以己見改校，致上下牽混割裂，不相連屬。茲爲分次序列，校正其句讀，詮釋其義理，以與公孫龍子堅白篇對勘之，明其相非相反之道，其有他條之互資發明者，並證引以全其誼。若疑莫能明，甯闕而不敢以己見妄參；亦太炎所謂非一人所能盡解，願俟深造斯學者之能更有新解以啓吾蒙也。

校讀第一

〔經上〕堅白，不相外也。

〔說〕堅，異處不相盈相非，是相外也。

經文「白不」二字，梁校刪去，謂爲衍文按經文不衍，梁未得其解耳。本條之說，乃就經之反面爲釋。蓋經之「堅白，」言石之兼性；說之「堅，」言石之個體。言堅白則拊堅得白見白得堅；堅與白，自相含而不相外。若僅言堅，則堅必有處而堅與堅遇，既不能互以一處而相含，卽必各占一處以自立，故曰異處。堅之處異而性又不相盈，是非相可知。故經言堅白，可不相外；說言堅，則必相外也。經與說正反相喩，其義愈顯。且墨經中此類相反之例甚多，如經曰「一厚有所大，」說曰「厚惟無所大。」經有「二一偏棄之」一條，又有「不可偏棄而二」一條，理本易明，乃任公硬指經文堅下之「白」字，爲後人妄加；縱其說可信，「白」字爲妄加，豈「不」字亦妄加耶？竊按經說文他條固有脫誤，獨本條甚爲完好；因經言不相外之理，故雙指堅白；說言相外之理，故僅指堅而不言白。

必明乎此，始知孫仲容於說文「堅」之下，增一「白」字爲不當；梁任公於經文「堅」之下，刪去「白不」二字爲尤不當也。古書非不得已似不容輕易增刪。

〔經上〕攖，相得也。

〔說〕攖：尺與尺，俱不盡；端與端，俱盡。尺與端，或盡或不盡。堅白之攖相盡；體攖不相盡。

本條孫校甚是。蓋攖有相盡者，有不相盡者；如端與攖端，則新端與舊端之內容，仍相揔合。故兩俱盡。尺與尺攖，則或成爲面，或成爲角，或廣或修，必變其形。故兩俱不盡。尺與端攖，則尺可含端，而端不可含尺，故或盡或不盡。堅白攖，則堅含白而堅自在，白含堅而白自若；故相盡。體攖，則體各有質礙，如石然，決無二體純相拚合者；故不盡。任公校釋本條，謂凡墨經中之「體」字皆指「分於兼」者而言，因本之以改「堅白之攖」爲「兼之攖」，俾與「體攖」相對

舉。竊謂依此校釋，則不免與經說原意相忤矣。攷經說之「體」，疑即指石而言；堅白之同含於石，猶端之含於尺。然言其含性可盡，言其體不可盡。如端與端同含於尺之中，端與端互盡；而尺與尺不盡。猶之堅白同含於石之中，堅與白互盡；而石與石不盡。且更進言之，尺與端，端可與尺盡，而尺不可與端盡。猶言堅白石，在堅白言，堅白固可與石盡；然在石言，則石不可與堅白盡。今日此石堅，不可同時曰此石不白；今曰此石白，不可同時曰此石不堅。蓋堅或白，不過居其石之物德一部分，言堅不害其爲白，言白不害其爲堅；盡此不盡彼，故終有盡有不盡也。按本條仍不外發明堅白相盈之理，而借引端尺爲喩，細玩說文，大旨無誤。不知任公何以必抹煞堅白二字？且體字如作「體分於兼」之「體」解，則體應比於「端」，而不比於「尺」。經說明明謂端盡尺不盡，則此處應作體攖相盡始可；豈非與經意大相刺謬乎？梁說恐不足據。

〔經下〕不可偏去而二；說在見與俱，一與二，廣與修。

〔說〕不見不見離，一二相盈，廣修堅白。

按本條之前，有「一偏棄之」一條，任公疑脫「說在……」一句，而以「謂而固是也」另爲一條；並以經說首字「未」爲「謂」之誤，所見極是。然細揣經說文義，自「謂有名實也」起，至「無謂則報也」止，當屬連誼成文；而「見不見離」一方爲解釋本條之「說」。任公因泥於牒經公例，見前條有一「不」字，遂指爲本條牒經首字，不惜割裂說之上條下半，以入本條上半，反致兩條之經說，均意晦莫得其解矣。但說文無牒經字，而說與經不徒意旨相反，文句似亦未完。竊疑「一二不相盈」之「不」字，或爲牒經文，爲傳寫者誤入此處耳。

墨家言堅白，固取盈義。然堅與白，有可見者，有不可見者，有可智者，有不可智者。（參證「於一」二條）此言見與不見離，仍不害其一二相盈之理：如

廣與修，吾雖僅見其廣而修不因吾之不見而離其廣，白與堅，吾雖僅見其白而堅不因吾之不見而離其白也。故曰：「不可偏去而二」

又本條之「見不見離，一二不相盈」，與公孫龍子「見與不見離」「一二不相盈」詞句相同。適之任公因疑此條有爲公孫龍之徒所竄入者。而欒君調甫則謂此乃經說引離宗之言，故下文以「力與智之任」爲辨欒說固亦可通。但本條之說與經，仍不相應。況今本公孫龍較墨子晚出，龍之徒或有引經說以入其書者；而墨之徒似不致引龍說以入其經也。

〔經下〕宇或徙，說在長。（宇久）（宇久二字疑涉不堅白條而衍）

〔說〕（長）宇，徙而有處宇。宇南北在旦又在暮，宇徙久。

經文之（長）字，諸家不得其解，竊疑卽指「久」而言。莊子庚桑楚篇云：「有長而無本剽者，宙也。」（宙卽墨家之久）蓋往古來今時間之長無極，並未

知其始末所居而宇之所動，則因久之常移而始見。說曰宇徙久者，卽宇徙於久之中，惟長此運行而已。說雖槎枒費解，而玩其詞旨實言時空相含之理。因宇徙，久亦徙；宇之南北，與久之旦暮，皆相對而立稱：譬如在南者，以日之方旦而在北視之，以爲日已暮；其自北視旦暮亦正與南反。然則南北旦暮云者，隨所處與時而異名。究之南北旦暮，無不一一相含，並非絕對的可分析耳。

〔經下〕宇久不堅白，說在……，（疑下有脫字）

本條無說，而經文又有脫字，誠不易解。但推上條之意，宇久既相含容，以絕對方面言，是宇久分立已不得無宇久；堅白相異，已不得爲堅白。此名爲不堅白論，又名爲宇久論。以相對方面言，則言宇有久，言久有宇；言堅有白，言白有堅；無所謂宇是宇，久是久，堅是堅，白是白矣。此名爲無堅白論，又名爲無宇久論。本條與下條，皆承接上條而分釋之。然「不」與「無」有別，「不」爲否定辭。

「無」應作「無所謂」解。既無所謂，則不得不謂之「不」，亦不得謂之「非不」也。

宇久論與無宇久論，且可引經上「止以久也」一條爲證。蓋無久則不止，其理甚明，若牛之非馬，常識可喻。至於有久，則斷無不止者；今謂有久之不止，是當馬非馬，成爲詭辯矣。久既如是，宇亦宜然。

〔經下〕無久與宇，堅白，說在因。

〔說〕無，堅得白，必相盈也。

梁校以「無」字牒經下，添一撫字。竊按此撫字，卽不加，亦可通。綜列以上三條，舊本錯雜於說鑑諸條之前後，而經說文字又似多僞脫，故張惠言孫仲容諸前輩皆有所移正。孫以「鑑團景一」與「不堅白說在」，非隸一經，而疑下五字，似應併入「無久與宇堅白說在因」一條。適之本其說，讀作「不堅

白，說在無久與宇。堅白說在因」此說驟觀之，似無以易；然按之前後文理，仍覺未安。蓋墨經文短句促，諸條雖互發明，而每條必含一義。前既言「堅白不相外」此復言「堅白說在因」語意雷同，古書不應有此贅例：一也。墨家言堅白，而涉及宇久，必有深意存乎其中。以意度之，宇或或一條爲總綱，其下分釋「宇久不堅白」及「堅白無宇久」兩義。業已解之於前矣。且「長宇久」三字連讀亦不詞；竊疑「宇久」二字與「不堅白說在」五字原相連屬；或因後之傳寫錯誤，將說鑑之文共三十五字，夾雜其間，以致上下文間隔，不成句讀。適之僅注意下二條，未能將「長宇久」三字與下二條文義融會；故以經說參證，僅解其堅白之義，而未解其不堅白之義。得半近似，未見可據：二也。胡校任公曾引牒經公例以駁之，說亦頗是。特「宇久不堅白說在」之下，有脫字，而此條又無經說，雖謬參己見，解釋於上，尚未敢自信爲必當也。

近又見伍君非百校訂此三條之意見，將經與說文句重行排列，改併兩條，其文如后：

〔經〕宇或徙，說在無久與宇。

〔說〕宇，宇徙而未有處在南有在北。久長而無本剽，在旦有在暮。

〔經〕一不堅白，說在盈。

〔說〕無堅得白，必相盈也。無白得堅，必相盈也。

如此校釋，近於改作。且經說原作「徙而有處」，莊子庚桑楚篇，作「有實無乎處」，義正相反。今改墨就莊，實違經意。況「一」字明屬上條，引入此處，不免附會。竊謂校訂古書，與其失之膽大而臆改求通；毋甯失之膽小而闕疑待釋之爲愈也。

〔經下〕於一，有知焉，有不知焉；說在存。

〔說〕於石，一也；堅白，二也；而在石。故有智焉，有不智焉，可。（有指）（梁校此二字屬下條）子智是，有智是吾所先舉。重。則子智是，而不智是吾所先舉也。」

此條梁校極是，故從之。惟「說在存」之「存」字不誤，毋須改字。

釋義第二

墨經言堅白各條，校讀既竟，再統合全體而觀其義理，以與公孫龍子堅白篇相對照，然後異同反合可言也。自來談墨者自孫仲容以後，皆謂堅白為名墨持論之所同，而不知正為名墨辯難之兩歧。今唯欒君調甫着手翻案，謂「堅白為最古之辯論，與後世名家關係甚大，據莊子天地篇孔子問老聃，曾說「辯者有言曰，離堅白若縣寓。」此言發生當在墨子以前，蓋辯者離堅白，則石之堅與白兩者分隔，成為獨立，如宇與久然；吾名此一派為離宗。墨子為

首先反對離宗者，其意以爲堅與白同屬於石之內，旣無一處不堅，又無一處不白；卽是堅無不白，白無不堅，堅與白相盈而不相外矣。故又立宇久不堅白，堅白無宇久之言，以破辯者「若縣寓」之喻，吾名此一派爲盈宗」（原作係語體文以意改爲文言）欒君讀書能從此等處勘入，可稱眼光如炬。愚旣佩欒君之卓識，更思公孫龍子爲名家，其言堅白必有所宗，決不致一一同於墨。再復讀墨經，亦無一處不與龍之言相反。無徵勿信，謹略詮次兩家所辯以實之。

公孫龍子之談堅白可二而不可三；然墨家則二之三之皆可也。何以龍許言二而不許言三乎？蓋龍以石爲主位，而石之或堅或白，又重在獨指，是以無論如何舉之，得其二而不及三焉。今觀其言，一則曰：「無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二」；再則曰：「視不得其所堅，而得其所白者，無堅也；拊不得其所白，而得其所堅者無白也。」視與拊僅與石相關，而視拊不相關；故可

曰堅石，白石，而不可曰堅白石。若墨家，則以堅白本相盈，重指之兼與衡，而不重指之獨。譬有一物於此，獨指其白而不指堅；但離堅而白亦不能獨傳。所指爲何？意殊未校。故就堅白言，則指堅含白指白含堅，是指一而兼二也。就石言，則指石而含堅白，是指一而衡三也。龍以堅白離，故可二不可三；墨以堅白盈，故曰以二三：此兩家盈離不同之辯證一。

公孫龍子之談堅白重在以名取；而墨家則以爲有所取，必有所去；取爲可知可見，去爲不可知不可見。然知與見，皆對人而言之，非對物而言之。對人言「雖不能而不害」；故墨家曰：「智與不智相與可。」對物言，則得其白，得其堅，所得者一，不能兩知兩見；故公孫龍曰：「知與不知相與離，見與不見相與藏。」總合兩家所論堅白同爲石之物德；在墨家之意，不以人之知見與否，得其一而損其一，是以取名而不害實。在公孫龍之意，則非彼無石，非石無所

取；究所取者，爲物之一名，而非能盡物之性。名家專以名求勝人，是亦一失：此兩家盈離不同之辯證二。

公孫龍子書，本訓離爲藏，適之因謂離爲「附麗」之「麗」解，相離卽是相盈，固無異於墨家言。雖然，若細讀堅白篇離縱訓麗，亦不得謂公孫龍主張堅白之相盈也，蓋公孫龍之所謂藏，有「自藏」與「藏而藏」兩義。自藏者，謂石之藏堅與石之藏白。藏而藏者，謂堅白之互藏。龍固主自藏，而非承認「藏而藏」者。則堅白與石縱相盈，而堅與白仍不相盈；烏得斷章取義謂與墨合？此兩家盈離不同之辯證三。

此外更有一證，今本公孫龍子，原名守白論，至唐人作注始改今名。旣曰守白，則言離不言盈，意更可見。名墨皆應，僅此堅白一端；而考徵所及，已覺微言孤詣觸處可發揮無窮。則他如白馬非馬等論，苟能一一比析，意趣橫生，樂

將無藝，世不乏治墨學者願有以督教而董理之。

我國法律之起源

阮毅成

法者何？行爲模範之標準也，含有平直兩意。說文：『灋形也。平之如水，從水。廌所以觸不直者去之從廌去』，古哲多以爲法卽自然法則。易繫辭傳：『是以明於天之道而察于民之故，遂與神物以前民用。一闔一闢謂之變；往來不窮謂之道；見乃謂之象；形乃謂之器；制而用之謂之法。』故多卽以自然法則爲行爲模範之標準。老子：『人法地，地法天，天法道，道法自然，』墨子經上：『法所若而然也。』

墨子小取篇：「效也者，爲之法也。所以效者，所以爲之法也。故中效，則是也；不中效，則非也。」

管子七法篇：「根天地之氣，寒暑之和，水土之性，人民鳥獸草木之生物；雖不甚多，皆均有焉，而未嘗變也，謂之則。義也，名也，時也，似也，類也，比也，謂之象。尺寸也，繩墨也，規矩也，衡石也，斗斛也，角量也，謂之法。」

至韓非子始以法作成文法解。

韓非子定法篇：「法者憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎愼法，而罰加乎姦令者也。」

韓非子難三篇：「編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。」

律者何？或曰：律者律呂之律，如六律所以正度量衡，而刑書則所以斷定諸罪也。

大學衍義補卷一百二十：「臣按律之名，始見於此……律之言，昉於虞書，蓋度量衡受法於律，積黍以盈，無錙銖爽。凡度之長短，衡之輕重，量之多寡，莫不於此取正。律以著法，所以裁判羣情，斷定諸罪，亦猶六律正度量衡也，故制刑之書以律名焉。」

或又曰古人名以竹造成之具曰律，刑書古亦書書竹簡，故亦曰律。

天香樓偶得：「法律律令，令人多習用，究未詳律義何意。一說，律爲萬法所出，故法令謂之律，亦缺精確。愚按古人以竹爲器，皆名曰律；故黃帝截竹爲管，謂之十二律；又筆曰不律；又理髮篦亦曰律。然則法律律會，當是書其法令於竹簡之上，如孔子所云文武之政，布在方策者耳。故古稱之尺法，謂律三尺也。」

法律之所由起，有謂因於人性本惡之故。

荀子性惡篇：『孟子曰「人之性善。」曰：是不然，凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也，是善惡之分也已，今誠以人之性固正理平治耶？則有惡用聖王，惡用禮義矣哉？雖有聖王禮義，聖人以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治；故爲之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治合於善也。』

亦有謂乃所以罪不仁者，是則己進而爲保全人民之所有及幸福，非徒爲君上持以制人性惡也。

墨子非攻篇；『今有一人，入人園圃，竊其桃李，衆聞則非之，上爲政者得則罰之，此何也？以虧人自利也，自攘人犬豕雞豚者，其不義又甚入園圃竊桃李，是何故也？以虧人愈多，其不仁滋甚，罪益厚。至入人欄廐，取人牛馬者，其不仁又甚攘人犬豕雞豚，此何故也？以其虧人愈多，苟虧人愈多，

其不仁滋甚罪益厚，至殺不辜人也，拖其衣裘取戈劍者；其不義又甚入人欄廄，取馬牛，此何故也？以其虧人愈多，苟虧人愈多，其不仁滋甚矣。罪，益厚。

至儒家多謂應先重禮，用法，不得已也。蓋禮可以防未然，而法只可以禁已然，

大戴禮：「禮者禁於將然之前而法者禁於已然之後。」

禮經解：「禮之教化也微，其止邪也於未形，使人日徙善遠罪而不自知也。是以先王隆之也。」

荀子「人生而有欲，欲而不得則不能無求；求向無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮；先王惡其亂也，故制禮以分之」說苑政體；凡人之知，能見已然，不能見將然，禮者，禁於將然之前；而法者，禁於已然之後，……禮云……貴絕惡於未萌，而起敬於微渺，使民日從善遠罪而不自知也，

遠罪則民壽。』

故欲防止各種罪惡之發生，宜先尊各種禮度。

孔子家語五刑解『其犯姦邪靡法妄行之獄者，則飭制欲之度，有犯不孝之獄者，則飭喪祭之禮，有犯上之獄者則飭朝覲之禮，有鬥變之獄者，則飭鄉飲之禮，有犯淫亂之獄者，則飭婚聘之禮。』

荀子更以爲禮與法之功用不同。

荀子王制篇『聽政之大分以善至者待之以禮，以不善至者，待之以刑。』

荀子法行篇：『禮以待善，刑以待不善。』

至後世所以重法之故，乃因先王道缺所致。

說苑修文『先王道缺，刑法馳。』

尹文子：『道不足以治則用法。』

最古之法律，實所以威四夷。

呂刑；「苗民弗用靈，制以刑；惟作五虐之刑。曰法。」

春秋左氏傳：「德以柔中國，刑以威四夷。」

其後。種族之界限漸消，卽國人中亦有作姦犯科者，於是禮法幷行之說起。

孔子家語刑政：「聖人之治化，必刑政相參焉。」

鹽鐵論：「雖周公孔子不能釋刑而用禮。」

漢書刑法志：「愛待敬而不敗，德須威而久立；故制禮以崇敬，作刑以明威也。」

然必先禮而後法，蓋法乃所以救禮之不足。

淮南子：「法治之具也，而非所以爲治也，以補仁義；今重法而棄義，是貴其冠，而忘其頭足也。」

抱朴子：『莫不貴仁。而無能純仁以治也；莫不賤刑，而無能廢刑以整民也。……故仁者養物之器，刑者懲非之具，我欲利之而彼欲害之，如仁無悛，非刑不止，刑爲仁佐，於此可知也。』

而禮法之功效，亦自有大小。

大戴記禮：『察夫民敎之以後，齊之以禮，則民有格心；敎之以政，齊之以刑，則民有遯心。』

論語『道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。』

孔叢子刑論：『齊之以禮，則民恥矣；刑之以刑，則民懼矣。』

又孔子曰：『以禮齊民，譬之於御則轡也；以刑齊民，譬之於御則鞭也；執轡于此。而動於彼，御之良也；無轡而用策，馬失道矣。』

獨莊子主張以刑爲體，以禮爲翼。

莊子：『以刑爲體，以禮爲翼。……以刑爲體者，綽斗其殺也；以禮爲翼者，所以行於世也。』成玄英疏：『綽，寬也，所以用刑法爲治體者，以殺止殺，殺一懲萬，故雖殺而寬簡；是以惠者民之仇，法者民之父。』

至最古公布之法律，當爲尚書所載之象刑。

尚書大傳：『唐虞象刑，而民不敢犯；苗民用刑。而民興犯漸，唐虞之象刑。上刑赭衣不純；中刑雜屨；下刑墨幪，以居州里；而民恥之，而返於禮唐虞象刑：犯墨者蒙帛；犯劓者赭其衣；犯臏者以墨幪臏處而畫之。犯大辟者，布衣無領。』

象刑能使民弗犯。

愼子：『有虞氏之誅；以幪巾當墨；以草纓當劓；以菲履當刖；以艾鞸當宮；布衣無領當大辟，此有虞之誅也，斬入肢體入肌膚，謂之刑；畫衣冠異章

服，謂之戮，上世用戮而民不犯也；當世用刑，而民不從。」

漢書刑法志：『文帝卽位十三年……下令曰：制詔御史；蓋聞有虞之時，畫衣冠異章服以爲戮而民弗犯，何治之至也？』

漢書武帝紀：『元光元年五月，詔賢良曰：朕聞昔在唐虞，畫象而民不犯。』

有解象刑爲名譽刑者。

周官司圜註：『弗使冠飾者，著墨幪，若古之象刑與？

同疏曰：按孝經緯云，三皇無文，五帝畫象。』

白虎通：『畫象者，其衣服象五刑也。』

此蓋以爲唐虞之世，重道德教化，不欲言殘刻之五刑，起於彼時也，故荀子駁之。

荀子：『世俗之爲說者曰：治古無肉刑，而有象刑。墨幪澡嬰，共艾韠，菲對

履，赭衣而不純，治古如是，是不然，以爲治邪？則人固莫觸罪，非獨不用肉刑，亦不用象刑矣。以爲人，或觸罪矣，而直輕其刑，然直是殺人者不死，傷人者不刑也。罪至重而刑至輕，庸人不知惡矣，亂莫大焉。」

又有釋象爲法者。

尙書補疏：「循按：廣雅云，象，效也；法與效義同，有所效法則謂之象。」

尙書舜典傳：「象，法也，法用常刑，用不越法，正義曰：「易繫辭云，象也者，象此者也，」又曰，「天垂象，聖人則之，」是象爲倣法，故爲法也。」

宋人程大昌解爲模寫用刑物象以明示於民之義，是非法律之公布而何？

考古篇象刑辯：「象刑云者，是必模寫用刑物象，以明示民，使知愧畏，而何他求泛說哉？」

其後，鄭有刑鼎，竹刑。

春秋左氏傳『鄭人鑄刑書，叔向使貽子產書曰：始吾有虞於子，今則已矣，昔先王議事以制，不爲刑辟，懼民之有爭心也，……夏有亂政而作禹刑；商有亂政，而作湯刑；周有亂政，而作九刑；三辟之起，皆叔世也。今吾子相鄭國，作封洫立謗政，制參辟，鑄刑書，將以靖民，不亦難乎？』

又：『鄭駟顓殺鄧析而用其竹刑，君子謂子然於是不忠。』

晉有刑鼎，刑書，皆法也。

春秋左氏傳『昭公二十九年冬，晉趙鞅荀寅帥師城汝濱，遂賦晉國一鼓鐵，以鑄刑鼎，著范宣子所爲刑書焉。』

國語：『范宣子與和大夫爭田久而成，宣子欲攻之，……向於訾祏，訾祏對曰：昔隰叔子，違周難於晉國，……及爲成師，居太傅，端刑法，緝訓典，國無姦民。』

將已公佈之法律編成法典者，則有唐虞制令，皐陶法律，夏政典，禹法，湯令，殷刑書，三王法令等；而確實可考者，則法典之編纂，實始於李悝之法經。

唐律疏義卷一：『魏文侯師於李悝集諸國刑典，造法經六篇：一，盜法；二，賊法；三，囚法；四，捕法；五，雜法；六，具法。』

杜氏通典：『魏文侯師李悝，選次諸國法，著法經，以爲王者之政，莫急於盜賊，故其律始於盜賊；須劾捕，故著囚捕二篇；其輕狡越城博戲，借假，不廉，淫侈，踰制，以爲雜律一篇；又以其律具其加減，是故所著六篇而已，然皆罪名之制也。』

秦商鞅始改法曰律。

六典刑部員外郎中註：『商鞅傳之，改法爲律，以相秦。』

漢書蕭何傳：『沛公至咸陽，諸將皆爭走金帛財物之府，分之何獨先入，

收秦丞相御史律令圖書藏之。」

古代法律都爲刑法，至蕭何增戶律等，雖有民法之性質；然仍與其他刑法混列也。

漢書刑法志：「其後四夷未附，兵革未息，三章之法，不足以禦姦，於是相國蕭何，攈摭秦法取其宜於時者作律九章。」

唐律疏義：「漢相蕭何，更加悝所造戶與廄三篇，謂九章之律。」

作者附註：此文作成於十四年二星期後見商務印書館出有王振先君著之中國古代法理學一書讀後覺有仍多待酌之處，後當爲文與王君商之也。

冠生按：據書呂刑，苗民以五刑爲法，而中國採之。蓋太古先民未知用鐵，身體之刑，僅以鞭朴爲限；鐵之始用，實由有苗，其時代不可考，更當在唐

虞以前也。

據莊子黃帝令行天下，又據管子堯明法禁之令，此實吾國法律之濫觴。至舜典所言象以典刑，當卽公佈法律之義。故伏生大傳釋之曰：『畫象而民不犯，』猶言法律設而民不犯耳，惟大傳所述有象刑無肉刑云云，則今文家臆說；蓋堯典明言唐虞之時亦用五刑，荀子亦斥古無肉刑有象刑之說，此古文家說也，較大傳爲優。

古代兵屬於刑，故虞無司馬。堯典言舜命皋陶爲士以制蠻羌寇賊，呂刑亦言舜命伯夷降典折民惟刑，民者黎民，卽被征服之苗也。

論漢魏以來迄隋唐古詩

陳鐘凡

中國文學自漢魏以降，迄於隋唐，千餘年來，以詩歌爲特著。稽厥體製，約別二類。其篇有定句，句有定字，字調平仄者謂之近體；（王闓運八代詩選稱

爲新體詩）反是者爲古體。古體出入於樂府，名號繁多；近體復分律絕。茲篇先陳古體，近體於後篇詳之。

（一）古詩體製

虞摯文章流別論曰：「古之詩有三言，四言，五言，六言，七言，九言。古詩率以四言爲體，而時有一句二句雜在四言之間。復間演之，遂以爲篇。」是三百篇中之詩，四言居其泰半，餘均雜言詩也。兩漢之際，其五七言詩句中夾「兮」字者，沒用楚調，餘如劉邦之鴻鵠歌，唐山夫人之安世房中歌，韋孟諷諫詩，東方朔戒子詩皆屬四言，樂府詩率爲雜言，兩者並雅頌之遺音也。其有餘詩騷以外，別創新體，則爲五言七言兩者是矣。今列表明之：

漢魏以來詩分三類

（甲）騷體

1. 五言句中夾兮字

2. 七言句中夾兮字

3. 雜言句中夾兮字

(乙)前期古體詩(出於三百篇)

1. 四言

2. 雜言(樂府詩)

(丙)後期古體詩(漢魏樂府)

1. 五言古詩

2. 七言古詩

觀前表所列，知(一)(二)兩項，詩人規撫舊製之篇什；其第(三)者則漢以後人特創之新製也。夫詩文之道，敝極而變，新體代興，舊調未有不式微者。

觀韋孟諷諫在鄒之作，肅肅穆穆，未離雅正，劉琨答盧諶篇，拙重之中，感激豪蕩，準之變雅，似離而合。逮張華二陸潘岳輩，懨懨欲息矣。（沈德潛說詩晬語）豈不以上二下二之四言，句度局促，音節板滯；不如上二下三之五言，及上四下三之七言足以委宛達意，其音節又較流暢哉。雖李白有「五言不如四言，七言益靡」之說；然觀白詩，實以七言爲最美，五言次之，四言最下。知其言特尊古之謬見，非平情之通論也。善乎劉勰之說曰：「四言正體，則雅潤爲本；五言流調，則清麗居宗，華實異用，唯方所安。」鍾嶸亦言：「言文約義廣，取效風雅，每苦文繁而意少，故世罕習焉。」近世王闓運更暢論之曰：「四言如琴，五言如笙簫，歌行七言如羌笛琵琶，繁絃雜管，故太白以爲靡。然人不能無哀樂，哀樂不能無偏激感宕；故自五言興而卽有七言，而樂府琴典，希以贈答。至唐而大盛。凡四言五言所施，皆有以七言代之者。」（王志）誠以人情喜新厭故，

舊調已濫，難得新聲，故不得不別闢蹊徑，以闡發其性靈也。茲故置四言不論，析論五七言詩之流變焉。

(一)五古起源

文心雕龍論五言之起源曰：「召南行露，始肇半章；孺子滄浪，亦有全曲；暇豫優歌，遠見春秋；邪徑童謠，近在成世。閱時取證，五言久矣。」(明詩篇)詩品則曰：『夏歌曰「鬱陶乎予心。」楚謠曰「名余曰正則。」雖詩體未全，然是五言之濫觴也。』按兩家所舉，或屬僞古文尚書，或屬謳謠，格言或爲楚調，卽有一二句雜在篇中，如小戴記郊特牲載伊耆氏蜡辭「草木歸其澤」之句，尤在前世；然此僅五言之句，非全體五言詩也。鍾嶸謂：「逮漢李陵，始著五言之目。」後之論者，遂謂蘇李贈答詩實是五言之鼻祖。劉勰則曰：「成帝品錄，三百餘篇，朝章國采，亦云周備；而辭人遺翰，莫見五言；所以李陵班婕好，見疑

於後代也。」厥後蘇軾答劉沔書，章樵古文苑注，朱彝尊書玉臺新咏後，並有駁論，以蘇李贈別長安，詩有「俯觀江漢流，」及「山隅隔中州」等句，兩人離別，何由到此？至陵詩於當日情事，尤多不切，如云：「嘉會難再遇，三載爲千秋。」按蘇李留匈奴，皆在天漢初年，甚別在元始五年，兩人同居匈奴凡十餘年，何得僅言三載？其語意乖違，灼然易見。况蘇四詩全不與李相涉者乎？（梁章鉅文選旁證引翁氏說）今觀漢書李陵傳，載陵贈蘇武詩，「經萬里兮度沙漠」一首五句，猶是楚聲，而非五言，則蘇李詩出於後人擬作，五言詩不起於蘇李明矣。文心雕龍又云：「古詩佳麗，或稱枚叔。其孤竹一篇，則傳毅之辭，比采而推，兩漢之作乎？」徐陵著玉臺新咏亦著枚乘詩八首，如「青青河畔草，」「西北有高樓，」「涉江采芙蓉，」「庭中有奇樹，」「迢迢牽牛星，」「東城高且長，」「明月何皎皎，」「行行重行行，」等篇，皆在十九首中。又有「蘭若生春陽，」

一首，亦云乘作。李善文選注則云：「古詩蓋不知作者，或云枚乘，疑不能明也。詩云：「驅車上東門，」又云：「遊戲宛與洛，」此則兼辭東都，非盡是乘，明矣。」按十九首涵義繁複，自非一人之辭，一時之作。（沈德潛說）劉勰據或說歸之枚乘，疑不能明昭明以失其姓氏，編在李陵之上，誠愼之也。至徐氏撰詩，直斷十九首中之九首出於乘手，說無根據，將焉取徵？或驗其時序，明月皎夜光詩云：「玉衡指孟冬，」李註：北斗七星，第五曰玉衡，淮南子曰：孟秋之月，招搖指申。」然上云促織，下云秋蟬，明是漢之孟冬，非夏之孟冬矣。漢書曰：「高祖十月至霸上，故以十月爲歲首，漢之孟冬，今之七月矣。」則此首必武帝未改用夏時前，漢初之作矣。然吾觀其第十七首又云：「孟冬寒氣至，北風何慘慄。」此詩孟冬，明合夏時，與迴別。故於光華評注引方氏集成說，疑玉衡指孟冬句，冬是秋字之誤。若是則前後時序一致，其非西京之作，可以斷言。故前漢篇

什，不見五言。世所傳之蘇李及班婕好而外，若虞美人答項王歌，卓文君白頭吟，並不足信，益不待論矣。（古詩紀詳辨之）蓋五言古詩，肇始於東都民間之風謠，（十九首）騰踊於建安初文人之倡和，其起原固在炎漢之叔季，非盛世諸辭人所能製作者矣。

(三)七古起原

沈德潛曰：「大風，柏梁，七言權輿也。」（說時晬語）今按大風用楚調，柏梁爲僞作，兩者並非七言之所託始也。若論楚辭，則燕人易水之歌，項籍垓下之曲，同一句度；而孔子臨河歌更在春秋之際矣。至柏梁之不可信，顧炎武詳辨之曰：「漢武柏梁臺詩本出三秦記，云是元封三年作；而考之於史，則多不符。按史記及漢書孝景記中元年夏四月，梁王薨。諸侯王表，梁孝王武立三十五年薨。孝景後元年。共王買嗣，七年薨。是爲梁平王之二十二年，而孝王之薨，

至此已二十九年。又七年始爲元封三年。又按平襄王之十年，爲元朔二年，來朝。其三十六年，爲太初四年，來朝皆不當元封時。又按百官公卿表，郎中令武帝太初元年，更名光錄勳。典客武帝太初更名大行令。武帝太初元年更名大鴻臚。治粟內史景帝後元年更名大農令。武帝太初元年更名大司農。中尉武帝太初元年更名執金吾。內史景帝二年分置左內史，右內史。武帝太初元年更名京兆尹。左內史更名左馮翊。主爵中尉，景常六年更名都尉。武帝太初元年更名右扶風。凡此六官皆太初以後之名，不應預書於元封之時。又按孝武紀，太初元年冬十一月乙酉，柏梁臺災。夏五月正歷，以正月爲歲首，定官名。則是柏梁既災之後，又半歲而始改官名，而大司馬大將軍青則薨於元封之五年，距此已二年矣。反復考證，無一合者。蓋是後人擬作，剽取武帝以來官名，及梁孝王世家，乘輿駟馬之事以合之，而不悟時代之乖舛也。」(日知錄二十一

）攷其時代，核其官名，均不合符，其爲後人擬作，昭然易知。安得七言權輿於此？逮建安之際，曹丕作燕歌行「秋風蕭瑟天氣涼……」一首，通篇七古，乃爲七古詩之所託始。然五七言古體並東漢末葉，建安初期新發生之創作，建安一代，實中古文學上一大嬗變時期也。

(四)古詩之流變

由上所述，五七言古體胚胎於漢末，流傳於魏晉，歷六代以迄隋唐，其間變革，可得而言。十九首大率逐臣棄婦，朋友闊絕，遊子他鄉，死生新故之感，家國亂離之痛。至建安以還，二王，陳思，從轡以聘節；王徐應劉，望路而爭驅；並憐風月，狎池苑，述恩榮，叙酣宴，篇題雖雜，要不外抒情之什而已。此外則蔡琰悲憤詩歷叙流別，文朴質而意沈痛，開唐人杜甫一派。盧江小吏妻詩，凡千七百四十五言，雜述十數人口胳，聲情畢肖，開唐人白居易一派。兩者爲述事之詩，

此其初期之篇什也。正始中王弼，何晏好老莊玄勝之談，而俗遂貴焉。至過江，佛理尤勝，故郭璞五言始會合道家之說而韻之。許詢及太原孫倬轉相祖尚，自是學者悉體之。（文選注引檀道鸞續晉陽秋說）則一變而爲說理。此鍾嶸所謂「永嘉貴黃老，稍尚虛談，於時篇什，理過其辭，淡乎寡味。爰及江左，微波尚傳，孫倬許詢桓庾諸公詩皆平典似道德論」者也。下逮宋初，風致又改。劉勰謂：「莊老告退，而山水方滋。儷采百字之偶，爭價一句之奇，情必極貌以寫物，辭必窮力而追新。」則更變而爲寫景。及梁簡文辭藻豔發，體窮淫靡，哀思之音，遂移風俗。徐摛，庾肩吾尤以側豔著稱。摛子陵及肩吾子信，承其遺緒，其體特爲南北所崇。則三變而爲宮體，開律詩之先聲。此古詩內容之沿革也。若言形式，則五言極盛於建安，餘波及於晉宋，頹靡於齊梁陳隨，淫豔佻巧之辭劇，而詩之敝極矣。（姜宸英古今詩選敘）梁代北音競奏，鉦鐃鏗鏘，企喻歌，折

楊柳歌詞木蘭詩及北齊敕勒歌等，伉爽直率，又不免失之粗獷。唐人承之，運剛貞之詞，洗綺靡之習，起衰中立，淳風於以再造。特伯玉雲卿諸公，意不加新而詞稍直率耳。開元大歷諸家，七言始盛。王李高岑篇什尤多，大白馳騁筆力，自成一家。嘉升之奇嵢，供奉之豪放，更爲創獲。工部集古今之大成，七言大篇，尤爲前所未有，後世莫及。自錢劉元白以來，無能步趨者。（王世楨古今詩選敘例）凡此情變之數，鋪觀列代，跡象昭然。若進而求其嬗變之因，則餘杭章君論列較詳，其國故衡明詩篇曰：

語曰？「在心爲志，發言爲詩。」此則詠情性，古今所同，而聲律調度異焉。魏文侯龍今樂府則不知倦，古樂則臥，故知數極而遷，雖才士弗能以爲美。

三百篇者，四言也。在漢獨有韋孟，已稍淡泊，下逷魏晉，作者抗志欲反初

古，其辭安雅，而情弛無節者衆，若束皙之補亡詩，視韋孟猶登天，嵇應潘，陸，亦以楛窳悠悠太上，民之厥初，於皇時晉，受命既固，蓋儲下無足觀，非其才劣，固四言之勢盡矣。

漢世郊祀房中之樂，有三言，七言者，其辭閎麗詄蕩，不本雅頌，而聲氣若與之呼召。其風獨五言爲善。古者學詩，有大司樂，瞽宗之化；在漢則主情性。往者大風之歌，拔山之曲，高祖項王未嘗習文藝也；然其言爲文儒所不能擧。蘇李之徒，結髮爲諸吏騎士，未便諷誦，詩亦爲天下宗。及陸機，鮑照，江淹之倫，擬以爲式，終莫能至。由是言之：情性之用長，而學問之助薄也。「風」與「雅頌賦」所以異，若三義皆因緣經術，旁涉典記。故相如，子雲小學之宗，以其餘緒爲賦。郊祀歌者，頌之流也，通一經之士不能獨知其辭，皆集會五經家相與共講習之。安世房中辭作於唐山夫人，而其辭亦

爾雅。獨風有異憤懣而不得舒，其辭從之；無取一通之書，數言之訓。及其流風所扇，極乎王粲曹植，阮籍，左思劉琨，郭璞諸家，其氣可以抗浮雲，其誠可以比金石。終之，上念國政，下悲小己，與十五國風同流，其時未有雅也。謝瞻承其末流，張子房詩本之王風；哀思周道無章，浸淫於大小雅矣。世言江左遺彥，好語玄虛，孫許諸篇，傳者已寡。陶潛皇皇欲變其奏，其風力終不逮。玄言之殺，語及田舍；田舍之隆，旁及山川雲物，則謝靈運爲之主。然則風雅道變而詩又幾爲賦。顏延之與謝靈運深淺有異，其歸則一也。自是至於沈約丘遲，景物復窮。自梁簡文帝初爲新體，牀第之言，揚於大庭。訖陳隋爲俗。陳子昂，張九齡，李白之倫，又稍稍以建安爲本。白亦下取謝氏，然終弗能至，是時，五言之勢又盡。杜甫以下，辟旋以入七言。

七言在周也，大招爲其萌芽；漢則柏梁。劉向亦時爲之，然短促未能成體。

唐世張之以爲新曲。自是五言，遂可以觀者。然七言在陳隋，氣亦宣朗，不雜傳記名物之言。唐世浸變舊貫，其勢則不可久。哀思主文者，則杜甫爲可與；韓愈孟郊則急就章之變也；元稹白居易則日者瞽師之誦也。自爾千言七言之數以萬，其可諷誦者幾何？重以近體猖狂，篇句塡委，凌雜史傳，不本情性。蓋詩與議奏易狀無取數典之言，鍾嶸所以取例，雖杜甫猶有媿。迄於宋世，小說雜傳，禪家方技之言，莫不徵引。昔孫許高言莊氏，雜以三世之辭，猶「風騷體盡。」況乎辭言友記，彌以加厲者哉？

宋世詩勢已盡，故其吟咏情性，多在燕樂。今詞又失其聲律，而詩尤奇愈甚。考徵之士，覩一器，說一事，則記之五言，陳數首尾，比於馬醫歌括。及曾國藩自以爲功，誦法江西諸家，矜其奇詭。天下騖逐，古詩多詰屈不可誦；近體乃與玟識辭相等。江湖之士，豔而稱之，以爲至美。蓋自商頌以來，歌

詩失記，未有如今日者也。

要之；本情性，限辭語則詩盛；遠情性，纂雜書則詩衰。

誠以詩貴緣情，不尙數典。故各體之初生也，常人稱情而言，不失風人之致；及至詞客臚陳卷軸，規撫陳篇，甚至故尋僻奧，自文淺陋，務爲詰屈，炫惑俗眼，則性情汨沒，風雅之道盡矣。古今升降得失之數，並係於此。至其句度之改變，字數之遞增，則循文學進化自然之途轍，固不必抑揚於其間也。

(五) 古詩之修辭

費錫璜曰：「詩至宋齊，漸以句求；唐賢乃明下字之法。漢人高古天成，意旨方且難窺，何況字句。」按詩至宋齊而淸詞麗句，絡譯奔會。漢魏詩雖不可以字句論，然其修辭，亦頗有可觀，茲略述之。

1. 起句　曹植，謝朓，工於發端，然皆出於漢人。（費錫璜說，）舉例如左；

北方有佳人，絕世而獨立。（李延年歌）

天上何所有，歷歷種白楡。（隴西行）

西北有高樓，上與浮雲齊。（古詩十九首）

紅塵蔽天地，白日何冥冥！（擬蘇李詩）

驚風飄白日，忽然歸西山。（曹植贈徐幹）

高臺多悲風，朝日照北林。（又雜詩）

明月照高樓，流光照徘徊。（又七哀詩）

朔風吹飛雨，蕭條江上來。（謝脁觀朝雨）

大江流日夜，客心悲未央。（又夜發新林至京邑贈西府同僚）

2. 偶句　漢魏詩中亦時有偶句，特不如晉宋人之鏤金錯采，竭力追新耳。茲並徵之：

胡馬依北風，越鳥巢南枝。（古詩十九首）

雞鳴高樹巔，狗吠深巷中。（雞鳴）

皚如山上雪，皎若雲間月。（豔歌行）

臨源挹清波，陵岡掇丹荑。（郭璞遊仙）

曉霜楓葉丹，夕曛嵐氣陰。（謝靈運晚出西射堂）

魚戲新荷動，鳥散餘花落。（謝朓遊東田）

水光懸蕩壁，山翠下添流。（庾肩吾奉和春應令）

鶯隨入戶樹，花逐下山風。（陰鏗開山寺）

鳥擊初移樹，魚寒欲隱苔。（隋煬帝悲秋）

3. 對照句　正負兩言反復上應，句雖不對，意實偶也。此類在詩中猶多。

去者日以疏，來者日以親。（古詩十九首）

生年不滿百，常懷千歲憂。（同右）

上山采蘼蕪，下山逢故夫。（古詩）

貴者雖自貴，視之若埃塵；賤者雖自賤，重之若千金。（左思詠史）

新婦初來時，小姑始扶床。今日被驅遣，小姑如我長。（古詩爲焦仲卿妻作）

不怨秋夜長，恆苦夏日短。（謝靈運道路憶山中）

寧知安歌日，非君撤瑟晨。（任昉哭范僕射）

4. 排句　復用對照，連成數排。如：

清音可娛耳；滋味可適口；羅紈可飾軀；華冠可耀首。

暮止不安寢；晨止不能起。（陶潛止酒）

西川有杜鵑，東川無杜鵑；涪萬無杜鵑，雲安有杜鵑。（杜甫杜鵑）

舊犬喜我歸，低徊入衣裾；鄰里喜我歸，沽酒攜葫蘆；大官喜我來，遣騎問所須；城郭喜我來，賓客隘村墟。(又草堂)

或連若相從；或蹙若相鬥；或妥若弭伏；或竦若驚獸；……或前橫若剝；或後斷若姤。(韓愈南山詩)

按古詩中用排筆，無過二排四排。惟小雅北山之什多至十二排，然用反對，不覺其過繁。若韓愈南山詩連用五十餘排，皆屬正對，斯失之粗獷矣。

5. 反復句　費錫璜云：『「行行重行行，」下云：「與君生別離；」又云：「相去萬餘里，」「各在天一涯；」又云：「道路阻且長，」又云：「相去日已遠。」在今人必訝其重複。「昭昭素明月，光輝燭我床。」曰「昭昭，」又曰「素，」又曰「明，」又曰「光輝。」滿歌行亦重疊言之，他詩不可枚舉，漢人皆不以爲病。』按古詩有用復句以增其嫵媚者，舉例如左：

君當作盤石；妾當作蒲葦、蒲葦紉如絲；盤石無轉移。

盤石方且厚，可以卒千年；蒲葦一時紉，便作旦夕間。（古詩爲焦仲卿妻作）

6. 疊句　疊句僅疊句中數字，有一字疊用者，分述之如左：

杪秋行遠山，山遠行不近。……汀曲舟已隱。隱汀絕望舟，……憶爾共淹留。淹留昔時歡，……悽悽久念攢。攢念攻別心，……（謝靈運登臨河橋。）（前有曹植贈白馬王彪詩）

傷禽惡弦驚，倦客惡離聲。離聲斷客情，賓御皆涕零。涕零以斷絕，將去復還訣。（鮑照代東門行）

雲來聚雲色，風度雜風音。（隋煬帝古松樹）

左句中疊字例

居止次城邑，逍遙自閒止。坐止高蔭下；步止蓽門裏；好味只園葵；大懽止稚子。平生不止酒，止酒情無喜。……（陶潛止酒）

去年落一牙，今年落一齒。俄然落六七，落勢殊未已。餘在皆動搖，盡落應始止。憶初落一時，但念豁可恥；及至落二三，始憂衰及死。（韓愈落牙）

右一旁疊用例

7. 鍊字　詩自晉宋以後，不獨名章迥句，處處間起；且綴字屬篇，必須鍊擇矣。字有表實表德表業三者之殊。表實之名字，不外沿襲，非詩人所能獨創也。（如謝朓云「金波麗鳷鵲，玉繩低建章。」金波見漢書，玉繩見春秋元命苞，均沿用舊名也，）詩人所研鍊者，則為表德之狀字及表業之動字耳。如：

神淵「寫」時雨，晨色「奏」景風。（陶潛和戴主簿）

散雨「洗」高林，情飈「矯」雲翮。（又使都經錢溪）

原隰「荑」綠柳，墟囿「散」紅桃。（謝靈運從遊京口北固應詔）

日華川上「動」，風光草際「浮」。（謝朓和徐都曹中新亭渚）

窗中「列」遠岫，庭際「俯」喬木。（又郡內高齋閑望）

驚風「飄」岸葉，行雨「暗」江流。（何遜送八五城聯句）

露「浸」山扉月，霜「開」石路烟。（江總贈表朗別）

右鍊動字例

瓊樹如晨「江」，瑤塘水初「綠」。（王融綠水曲）

憮然坐相思，秋風下庭「綠」。（又巫山高）

送君如昨日，簷前露已「團」。不惜蕙草「晚」，所恐道路「寒」。（江淹古別離）

卷簾天自「高」，海水搖空「綠」。（梁武帝西洲）

棠枯絳葉「盡」，蘆涼白花「輕」。（徐鏗和傅郎歲莫還湘州）

右鍊狀字例

古詩之修辭，略如上述；玆再論描寫，記事，抒情，想像數者，見古詩之價值焉。

（甲）描寫

1. 寫人

姜女妖且閑，採桑歧路間。……攘袖見素手，皓腕約金環；頭上金爵釵，腰佩翠琅玕，明珠交玉體，珊瑚間木難。羅衣何飄颻，輕車隨風還；顧盼遺光采，長嘯氣若蘭。（曹植姜女篇）

右寫美人

吾家有嬌女，皎皎頗白皙，小字爲織素，口齒自清歷。鬢髮覆廣額，雙耳似連璧。明朝弄梳臺，黛眉類掃跡；濃朱衍丹唇，黃吻爛漫赤。嬌語若連瑣，忿速乃明㦤。握筆利彤管，篆刻未期益；執書愛綈素，誦習驚所獲。其姊字蕙芳，面目燦如畫；輕粧喜樓邊，臨鏡忘紡績。舉觶擬京兆，立的成復易；玩弄眉頰間，劇兼機杼擲。……止爲荼菽據，吹吁對鼎䥶；脂膩漫白袖，烟薰染阿錫，衣被皆重池，難與次水碧，任其孺子意，羞受長者責。瞥聞當與杖，掩淚俱向壁。（左思嬌女詩）

右寫兒女

2. 寫景

方宅十餘畝，草屋八九間，楡柳蔭後園，桃李羅堂前。曖曖遠村人，依依墟里烟，狗吠深巷中，雞鳴桑樹巔。（陶潛賦田園居）

右寫田園

氣和天惟澄，班坐依遠流。弱湍馳文魴，閒谷矯鳴鷗。迥澤散遊目，緬然睇曾丘。雖微九重秀，顧瞻無匹儔。（又遊斜川）

石淺水潺湲，日落山照曜，荒林紛沃芳，哀禽相叫嘯。（謝靈運七里瀨）

右寫山水

叩枻新秋月，臨流別友生，涼風起將夕，夜景湛虛明。（又夜行途中）

明月照積雪，朔風勁且哀。（謝靈運歲莫）

右寫夜景

密林含餘清，遠峯隱半規。（又遊南亭）

雲端楚山見，林表吳岫微。（謝還丹朓陽道中）

江路西南永，歸流東北騖；天際識歸舟，雲中辨江樹。（又出新林浦向板

橋)

江干遠樹浮，天末孤烟起，江天自如合，烟樹還相似。(范雲次新亭)

右寫遠景

3. 狀物

雲日相輝映，秋水共澄鮮。(謝靈運江中孤嶼)

猨鳴誠知曙，谷幽光未顯，巖下雲方合，花上露猶泫。(又從斤竹澗越嶺溪行)

林壑斂暝色，雲霞收夕霏。(又石壁還湖中)

餘霞散成綺，澄江靜如練。(謝朓晚登三山)

曉星正寥落，晨光復瀁漭，猶霑餘露團，稍見朝霞上。(又京路夜發)

右寫雲霞

芳菊開林耀，青松冠巖列；懷此貞秀姿，卓爲霜下傑。（陶潛和郭主簿）

白雲抱幽石，綠篠媚淸漣。（謝靈運過始寧墅）

池塘生春草，園柳變鳴禽。（又登池上樓）

遠樹曖阡阡，生烟紛漠漠，魚戲新荷動，鳥散餘花落。（謝朓遊東田）

日出衆鳥散，山暝孤猿吟。（又郡內高齋閑望）

紅藥當階翻，蒼苔依砌上。（又直中書省）

右寫草木鳥獸

（乙）記事

古詩中記述事實者約別兩派：一爲蔡琰之悲憤詩，感時傷事，語質實而意沉痛，開唐人杜甫之先聲，是爲悲憤派。一若孔雀東南飛，記述一事，委婉往復，令人發生疑問，爲唐人白居易之所祖，是爲問題派，茲先述其原流，而後論

其技術爲。

1. 悲憤派

蔡琰悲憤詩

刺巴郡守詩

王粲七哀

庾信咏懷二十七首

杜甫北征　奉先詠懷　新安吏　潼關吏　石濠吏　新婚別　垂老別　無家別

2. 問題派

古詩爲焦仲卿妻作

白居易秦中吟（議婚　重賦　傷宅　輕肥　歌舞　買花）新樂府

（新豐折臂翁　道州民　紅線毯　繚綾　賣灰翁　鹽商婦　井底引銀瓶）

後世如金和之痛定篇，初五日卽事，出於杜甫；王冕之鷓鴣謠，傷亭戶，江南婦，陌上桑，江南民，花驢兒，出於白居易。他若文天祥之亂離歌，伯顏子中之七哀詩，李夢陽之甲子初度詩，則出於杜之同谷七歌；吳偉業之永和宮詞，王闓運之圓明園詞，則出於白氏之長恨歌者也。玆更條其藝術上之價值而論列之：

1長篇　惟情感之變化也速，故抒情詩尠長至千字以上者。五七絕節短音長，用之抒情，尤擅勝場：蓋以其含蓄不盡，有弦外之音也。至紀事詩則孔雀東南飛凡千七百餘字，李覯贈祖祕丞凡千六百餘字，其他如杜氏與白氏之作，往往有數百字以上者，以事實變化繁多，非反復曲折，不能盡情發揮也。

2. 以一節代表一時　紀事詩以批評人生爲其正鵠，人生隨時代改觀，欲將一代社會之優劣，完全表見於尺幅之間，殊非易事。詩人以最經濟的手腕，節取片斷言之，足以代表一代風氣矣。如杜甫三吏篇僅寫三事，而見當時兵力缺乏，乃徵力役；少年不足，及於老人；男子不足，繼及女子。三百篇寫家室流離，尤極慘酷之至。

3. 質樸而沈痛　紀事詩有直述所見，所聞，不加絲毫修飾，而辭語悽楚，令人不忍卒讀者。如蔡琰悲憤詩寫胡人虜婦女西行之狀曰：

馬邊縣男頭，馬後載婦女，長驅西入關，迴路險且阻，還顧邈冥冥，肝脾爲爛腐！所略有萬計，不得令屯聚。或有骨肉聚，欲言不敢語，失意幾微間，輒言「斃降虜，要當以亭刃，我曹不活汝！」豈復惜性命，不堪其詈罵，或便加捶杖，毒痛慘並下。旦則號泣行，夜則悲吟坐，欲死不能得，欲生無一可！

王粲七哀詩寫母子不相顧曰：

路有饑婦人，抱子棄草間，顧聞號泣聲，揮涕獨不還。「未知身死處，焉能兩相完。」驅馬棄之去，不忍聽此言。

杜甫石壕吏寫老婦對吏語曰：

老婦前致辭：「三男鄴城戍，一男附書至，二男新戰死。存者且偷生，死者長已矣！室中更無人，惟有乳下孫，孫有母未去，出入無完裙。老嫗力雖衰，請從吏夜歸，急應河陽役，猶得備晨炊。」

惟其質樸，故字字眞切；令人讀之，如聞其聲，爲之悽絕。此其所以感人深而收效宏也。

4. 繁複而淸晰　紀事詩有內容頭緒極繁，而條理淸晰，絲毫不亂者。觀廬江小吏詩，雜述十數人言語，性情，如焦母之橫虐，仲卿之懦弱，蘭芝之貞毅，

小姑之幼稚，女母之愚闇，女兄之粗魯，媒人之狡獪，府君之昏庸，其聲音顏色性情，無不一一畢肖。故其文雖長，而秩序井然，令人不覺其冗散也。

5. 變化　紀事詩以事實爲主，若平鋪直敘，卽了無意味，故修辭上必有種種變化，方足動人觀感。例如杜甫北征云：

　　顧慚恩私被，詔許歸蓬蓽，拜辭詣闕下，怵惕久未出。

已辭君還里矣，下忽云：

　　揮涕戀行在，道途猶恍惚。

又流連而不忍去。下又云：

　　回首鳳翔縣，旌旗晚明滅。

既去而又回顧，此其感情之變化一也。又敘其涂中所見云：

　　靡靡踰阡陌，人烟渺蕭瑟，所遇多被傷，呻吟更流血。

既覺滿目悽涼，下忽云：

　青雲動高興，幽事亦可悅。山果多瑣細，羅生雜橡栗，或紅如丹砂，或黑如
　點漆。雨露之所濡，甘苦齊結實。

則興會淋漓。此其感情之又一變也。及到家見其子女，又曰：

　平生所嬌兒，顏色白勝雪，見爺背面啼，垢膩脚不襪。牀前兩小女，補綻才
　過膝。海圖折波濤，舊繡移曲折，天吳及紫鳳，顛倒在短褐，老夫情懷惡，數
　日臥嘔泄。那無囊中物，救汝寒凜慄。

此其所言，何等傷慘；而中間「海圖波濤」四語，又極其綺麗。下又云：

　粉黛亦解包，衾裯座羅列，瘦妻面復光，癡女頭自櫛。學母無不為，繞狀隨
　手抹，移時施朱鉛，狼藉畫眉闊，生還時童稚，似欲忘饑渴。問事競挽鬚，誰
　能即嗔喝？翻思在賊愁，甘受雜亂聒。

寫小兒女情態，又至堪發噱。總之：此詩每至一地，感想一變。能於極慘痛時見興致，極高興中見悲涼。故令人讀之，不覺悲喜之交集也。

6. 問題　讀第二類紀事詩，每令人發生一種疑問。如讀廬江小吏妻詩，則有女子問題，婚姻問題，家庭問題。讀白樂天之秦中吟及新樂府，則有階級問題，資本問題，勞動問題，爲其喚起。故號之曰問題派紀事詩也。

7. 史學化　讀紀事詩，又可以見當時社會情況，政治情況，故杜甫有詩史之目。白居易與元微之書也：「自登朝來，年齒漸長，閱事漸多，每與人言，多詢時務；每讀書史，多求理道，始知文章合爲時而著，歌詩合爲時而作，」故其詩可名之爲史學化的詩也。

8. 散文化　紀事詩中夾有議論，又似散文。其議論多委宛曲折，不失溫柔敦厚之旨。如杜北征云：

憶作狼狽初事與古先別，姦臣竟葅醢同惡隨薄析。不聞憂殷衰，中自誅褒妲，周室獲再興，宣光果明哲。

其對於本朝，愈迴護，愈見責備。至新安吏云：

況乃王師順，撫養分甚明，送行勿泣血，僕射如父兄。

則諷刺尤深，故可目之爲散文化的詩也。

(丙)抒情

詩歌以抒情爲本指，寫景述事，特借之以表情耳。故情卽寓於景中，傳於事內，無勞複述。茲更於前兩例外，述其表情之詞句焉。

1.哀傷　蕭選於哀傷詩中，著嵇康，曹植，王粲，張載，潘岳，謝靈運，顏延之，謝眺，任昉九家之作。茲舉潘氏悼亡一則爲例。

荏苒東春謝，寒暑復流易，之子歸窮泉，重壤永幽隔。私懷誰克從？淹留亦

何益？黽勉恭朝命，迴心反初役。望廬思其人，入室想所歷，帷屏無髣髴，翰墨有餘跡。流芳未及歇，遺挂猶在壁。悵恍無或存，周惶忡驚惕。如彼翰林鳥，雙棲一朝隻；如彼遊川魚，比目中路析。春風緣隙來，晨霤承簷滴。寢息何時忘？沉憂日盈積。庶幾有時衰，莊缶猶可擊。

2. 愁怨　哀傷者，痛喪亂之已逝；愁怨者，懼禍患之方來，其情緒近似，而爲用如殊，茲舉阮籍咏懷詩一則，以例其餘。

夜中不能寐，起坐彈鳴琴；薄帷鑑明月，清風吹我衿；孤鴻號野外，朔鳥鳴北林。徘徊將何見？憂思獨傷心。

3. 慚感　貧士失意，凍餒誰憐？一飯之恩，銜戢無既。不覺慚感交並，見諸詠歌者，如陶潛乞食詩云：

飢來驅我去，不知意何之？行行至斯里，叩門拙言詞；主人解余意，遺贈副

虛期；談話終日夕，觴至輒傾巵。情欣新知懽，言詠遂賦詩。感子漂母惠，愧我非韓才。銜戢知何謝，冥報以相貽。

4.憤激　不平之氣，流露行間；憤激之詞，緣是以著。如陶潛責子詩曰：

白髮披兩鬢，肌膚不復實；雖有五男兒，總不好紙筆。阿舒已二八，懶惰故無匹；阿宣行志學，而不愛文術；雍端年十三，不識六與七；通子垂九齡，但覓梨與栗。天運苟如此，且進杯中物。

5.壯烈　金石之聲，風雲之色，高氣蓋世，激烈逼人，魏武陳思而後，當推公幹太冲，茲舉太冲詠史一則以見例：

皓天舒白日，靈景耀神州，列宅紫宮裏，飛宇若雲浮；峨峨高門內，藹藹皆王侯。自非攀龍客，何爲欻來遊？被褐出閶闔，高步追許由。振衣千仞岡，濯足萬里流。

6. 委宛　溫厚和平，怨而不怒。如古詩十九首之行行重行行云：

行行重行行，與君生別離，相去萬餘里，各在天一涯。道路阻且長，會面安可知？胡馬依北風，越鳥巢南枝，相去日已遠，衣帶日已緩，浮雲蔽白日，遊子不顧返。思君令人老，歲月忽已晚；棄捐勿復道，努力加餐飯。

7. 希冀　所求莫遂，飢渴情殷。如古詩云：

錦衾遺洛浦，同袍與我違；獨宿累長夜，夢想見容輝。良人惟古歡，枉駕惠前綏。願得常巧笑，攜手同車歸。

(丁) 想像

詩人想像之詞，無家蔑有。如陶淵明之桃花源，李太白之夢遊天姥，其尤著者也。茲舉郭景純游仙詩為例：

靑谿千餘仞，中有一道士，雲生樑棟間，風出窗戶裏。借問此何誰？云是鬼

谷子。翹亦企穎陽臨河思洗耳。閶闔西南來，潛波渙鱗起。靈妃顧我笑，粲然啓玉齒。蹇修時不存，要之將誰使？

翡翠戲蘭苕，容色更相鮮，綠蘿結高林，蒙籠蓋一山。中有冥寂士，靜嘯撫清絃；放情凌霄外，嚼蘂挹飛泉；赤松臨上游，駕鴻乘紫烟；在挹浮邱袖，右拍洪崖肩。借問蜉蝣輩，甯知龜鶴年？

此其所表之境，所寫之人，並屬創造的想像，及聯想的想像也。若蔡琰悲憤詩言：「馬爲立踟躕，車爲不轉轍。」杜甫北征言：「慟哭松聲迴，悲泉共幽咽。」則悲傷之極，天地爲之興哀，風雲爲之變色。此修詞學上所謂「情暈」則又可謂爲解釋的想像焉。